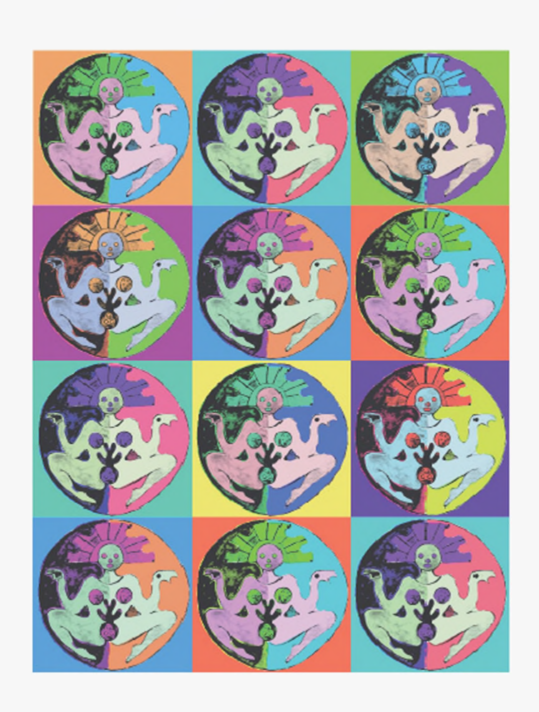
Marcelo Fernandez Farias

# La discusión Modernidad / Posmodernidad revisitada







## Marcelo Fernandez

nació en Mendoza el 29 de mayo de 1980. Coordinó la revista ***MAReS (Movimiento Amplio de Respuesta Social)*** aprovechando para publicar ahí algunos de sus poemas. Su trabajo también ha sido difundido por las revistas ***Es hora de embriagarse (con poesía)*** y ***Somos Espejos***. Publicó dos libros en el año 2010. Uno de poemas titulado ***Soledad (un libro de poesía y otras apreciaciones)*** y otro de espiritualidad-autoayuda, ***Conversando Contigo***, en co-autoría con Marcelo F. Fernandez y Raúl Alvarez. ***Piedra libre. Primer Plan Quinquenal 2007-2011*** *(Fundíbulo Ediciones, 2012)* es su segundo poemario. En 2013 publicó ***Zapatismo o Barbarie. Apuntes sobre el movimiento zapatista chiapaneco***, bajo el mismo sello editorial. Habitualmente escribe en *marcelogfernandez.blogspot.com*. Es licenciado en Comunicación Social (UNCuyo).

# La discusión

# Modernidad / Posmodernidad

# revisitada

*Marcelo Fernandez*

# La discusión

# Modernidad / Posmodernidad

# revisitada



Fernandez Farias, Marcelo Gustavo
La discusión Moderinndad / Posmodernidad revisitada. - 1a ed. - Mendoza : Fundíbulo Ediciones, 2013.
158 p. ; 14x21 cm.

ISBN 978-987-26423-3-4

1. Estudios Sociales. 2. Ensayo. I. Título
CDD 303

*Fecha de catalogación: 18/07/2013*


michelito11@gmail.com



Fundíbulo Ediciones | *más libros, más lejos*
contacto@fundibulo.com.ar
**www.fundibulo.com.ar**

ISBN 978-987-26423-3-4



Impreso en Argentina / Printed in Argentina

*A mis viejos,*
*Marcelo F. Fernandez y Elba R. Farias*

*"El poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) (...) la naturaleza y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios."*

Aníbal Quijano

*Todo pasó, como sabrán / que estoy de luto por mi propio recuerdo / en tanto les escribo con la ternura al hombro / y llena de esa sola mala palabra que no sé cómo se dice / salió otra vez el Sol / para apedrearme el miedo con unas migas de su dulce desayuno / como aquel que tira tres pelotas por veinte contra la cara ensangrentada de la infamia.*

Amelita Baltar canta "Carta a los árboles y a las chimeneas" en la operita "María de Buenos Aires" (1968) (Autores: Astor Piazzolla y Horacio Ferrer)

# Índice

# Prólogo

Este trabajo formó parte del marco teórico de nuestra tesina de grado en Comunicación Social. Tenía como objetivo contextualizar la obra de un colectivo de artistas plásticos. Por eso mismo, a la discusión modernidad/posmodernidad se le sumaron algunas nociones sobre arte-político en especial cuando abordamos las características del modernismo y el posmodernismo.

Para algunos esta discusión está cerrada. Es cierto que fue en las décadas del '80 y el '90 donde se dieron la mayor cantidad de interpretaciones sobre qué época comenzaba, cuál terminaba, qué particularidades tenía cada cual, etc. Lo cierto es que se afirma que, en realidad, esta discusión se cerró "a favor" de la posmodernidad, a favor de sus postulados fundamentales y de un modo de vida distinto al moderno.

Nuestra acotada indagación busca reorganizar algunos de los caracteres de la época moderna y la posmoderna. Estamos convencidos de que, en esas conceptualizaciones, aún podemos encontrar herramientas que nos permitan analizar el siglo XXI. Y siendo éste nuestro objetivo fundamental nos lanzamos a contar cómo fue el recorrido de esta pesquisa a partir del orden de sus apartados.

En primer lugar, debemos decir que ninguna de estas páginas sería posible sin la existencia de dos obras a las cuales hemos consultado reiteradamente. Hablamos de *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*

de Roberto Follari (Rei, IDEAS y Aique; Buenos Aires, 1990) y *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* de Enrique Dussel (Nueva Utopía, Madrid, 1992). Mucho de lo que aquí pensamos es deudor directo de estos dos excelentes trabajos que ustedes encontrarán citados y comentados a lo largo de nuestra exposición.

En el punto 1 "La arquitectura modernista y posmodernista" hacemos una breve presentación de la noción de "posmodernismo" que surgió de la mano del arte y la arquitectura para luego ingresar –como "posmodernidad"– a la filosofía a través de Jean F. Lyotard (es válido aclarar que ya en su "Filosofía de la Liberación" Enrique Dussel hablaba de post-modernidad).

El punto 2 habilita a la época moderna en sus diversos matices: la modernidad invasora-conquistadora, la modernidad ilustrada, la modernidad revolucionaria, la modernidad negadora de sí misma, etc. Sin duda que este tiempo –que podemos situar desde 1492 hasta mediados del siglo XX aproximadamente– ha resultado interesantísimo en interpretaciones, totalizaciones, fracturas y retotalizaciones. Nosotros planteamos la existencia de dos modernidades: la primera modernidad o "modernidad conquistadora" y la segunda modernidad o "modernidad ilustrada". La "modernidad conquistadora" es aquella que nace a partir de la invasión que Europa realiza a América el 12 de octubre de 1492. Va a ser Enrique Dussel quien va a conceptualizar al sujeto moderno con base en su *ego conqueror* (yo conquisto) en lugar de postularlo –con Descartes– como un *ego cogito* (yo pienso). Esta modernidad tendrá al saqueo y la expoliación como sus principales actividades (genocidio mediante). La "modernidad ilustrada", aunque también vinculada a la "modernidad

conquistadora", tendrá una relación más estrecha con la discusión más bien académica, con las proposiciones en donde los filósofos, científicos y pensadores se han debatido por la razón, la irracionalidad, la civilización, el orden social, etc. Esta modernidad tendrá en su seno, en primer lugar, a aquellos que afirmarán y defenderán a la razón. Luego, y haciendo lectura de procesos sociales concretos (como los campos de concentración), advendrá la denuncia de esta razón instrumental capaz de ordenar y organizar la fatalidad, la "barbarie". La Escuela de Frankfurt expondrá esto último formando parte aún de la negación interna de la modernidad. Queremos aclarar aquí que este trabajo adeuda la construcción de una "razón crítica" necesaria para la formación de un pensamiento crítico latinoamericano –y ojalá de toda la periferia–. Nuestra crítica a la razón fue excesivamente enconada sin que, por otro lado, llegáramos a analizar y comentar un trabajo tan interesante como es "Dialéctica del Iluminismo" de Max Horkheimer y Theodor Adorno.

La "modernidad conquistadora" nos ha llevado a plantear –siguiendo a Dussel y a Lenkersdorf– una visión originaria basada en los oprimidos de Nuestra América. En primer lugar des-cubrimos y denunciamos las posiciones eurocéntricas que han servido de mecanismos de dominación del "centro" hacia la "periferia". Una vez analizado el "mito de la modernidad", las cosmovisiones maya y tojolabal vienen en nuestro auxilio para dar cuenta de alternativas sociales y de vida. Las lógicas comunitarias, el respeto por la Pacha Mama y la necesidad de salvar a la especie humana de su extinción son algunos de los elementos que sustentan esta actitud. (Aclaramos aquí que solo se trata de una aproximación desde las coincidencias de dos culturas indígenas. Por eso mismo constituye un simple bosquejo inicial).

En el punto 3 la posmodernidad viene a criticar a los grandes relatos modernos. El caleidoscopio se hace cada vez más evidente, los estudios se vuelven cada vez más específicos, la totalidad deja de existir y se le da una mayor importancia a las experiencias pequeñas y puntuales. Aunque creemos que es la posmodernidad la época en la cual vivimos actualmente, existen algunas grietas a partir de las cuales pueden asomarse (aún) caracteres modernos. Por ejemplo, los neopopulismos latinoamericanos de izquierda (Follari, 2010) poseen una definición ideológica marcada, dan la posibilidad a pensar en términos de proyecto, reivindican el lugar de la política dentro de la sociedad postulando, en algunos países, un proyecto de “socialismo del siglo XXI”. También es verdad que la multiplicidad de movimientos y organizaciones con sus diversas reivindicaciones sería una característica más bien posmoderna. Sin embargo, hallamos en este ejemplo cierto “aire moderno” en época posmoderna.

El punto 4 pone de manifiesto nuestras consideraciones finales, una aproximación a la dialéctica desde la cual hemos analizado algunos de los fenómenos planteados y también esgrimimos tesis que asumimos como propias.

Al revisar este texto pensando en su publicación como libro hemos eliminado una breve crítica que le hiciéramos a Enrique Dussel en relación con la utilización de la palabra “filosofía” y el concepto de “razón” en relación con lo que creíamos una suerte de búsqueda de legitimación de las cosmovisiones de los pueblos originarios a partir de conceptos y categorías eurocéntricas. Sin embargo, lo que nosotros desconocíamos era la discusión abierta a finales de la década del ’60 y principios del ’70 en donde se indagaba sobre si existía una filosofía latinoa-

mericana, si se podía hacer filosofía desde la periferia. El propio Enrique Dussel, Augusto Zalazar Bondy y Leopoldo Zea fueron tres de los más activos participantes en este intercambio. A partir de eso resulta perfectamente comprensible pensar en términos de filosofía y razón el amor por la sabiduría de los pueblos indoamericanos.

Una línea de investigación muy completa que personalmente me interesa como continuidad de este trabajo es la llamada perspectiva descolonial. La Red modernidad/colonialidad es un espacio en donde confluyen Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez, Eduardo Restrepo, Arturo Escobar, Nelson Maldonado Torres, Ramón Grosfoguel, Zulma Palermo, Catherine Walsh, entre otros y otras. Algunos de los conceptos que maneja este grupo son: modernidad/colonialidad, descolonialidad, sistema mundo moderno/colonial, colonialidad del poder –de donde se desprende la colonialidad del saber y del ser–, la trans-modernidad, entre otros.

De esta manera cerramos esta breve introducción esperando que haya sido lo suficientemente atractiva como para tentarlos a seguir con la lectura de estas páginas.

Abril de 2013.

# 1

# La arquitectura modernista y posmodernista

*... si hubiera una "conciencia posmoderna", ello será porque hay condiciones materiales-sociales que la posibilitan y constituyen.*

Roberto Follari
en *Modernidad y Posmodernidad: una óptica desde América Latina*

*Cuando actúas en una metrópoli sobreedificada tienes que abrirte camino con un hacha de carnicero. Simplemente voy a seguir construyendo. Puedes hacer todo lo posible por detenerme.*

Máximas de Robert Moses – arquitecto modernista

Vamos a comenzar hablando de arquitectura porque es en este ámbito en donde surgirá la noción de "posmodernismo". Por otro lado, es posible pensar la arquitectura como manifestación artística en conjunto con una directa funcionalidad social. Esas construcciones y formas de habitar, convivir, encontrarse, son las maneras de observar los valores y las pautas dominantes en una sociedad. Queremos ser breves en este punto, para luego poder adentrarnos en la modernidad como concepto de época.

En un primer momento, podemos decir que lo posmoderno es una época y, también, una actitud que algunas personas toman dentro de ella. La filosofía y las Ciencias Sociales asumirán esta noción en una segunda instancia. Así lo expresa Roberto Follari: "Antes que la denomina-

ción de 'condición posmoderna' aplicada a lo social por Lyotard, tenía considerable desarrollo el posmodernismo en el arte y la arquitectura. (...) el arte captó una situación social en curso y la 'postuló' como estilo. Recién en la década de los '80 la teoría social dio cuenta de la sociedad como 'posmoderna'. (...) por los cambios sociales reales se modificaron en un mismo movimiento el objeto analizado y la lente epistémica de análisis; afirmamos, entonces, que hay fácticamente una sociedad posmoderna con modalidades de vida cotidiana distinguibles de las modernas." (Follari, 1990: 14)

La arquitectura modernista ha sabido mostrar, como parte de la misma tensión que impulsó su desarrollo, su propia positividad y, a la vez, la negación de sí misma. En este sentido, en la época de posguerra, fue el movimiento modernista quien organizó importantes planes de reconstrucción de países que resultaban inhabitables. Había aquí una lógica de cierta masividad pero que, a su vez, contrastaba con los enormes rascacielos, la grandilocuencia de ciertas obras y ese gigantismo que tantas veces hemos destacado y destacaremos porque creemos que, de él, deviene su bajo potencial transformador en época posmoderna. F. Jameson afirma que: "... es en el campo de la arquitectura donde resulta más visible la modificación de la producción estética (...) Se le atribuye, pues, a la época de esplendor del alto modernismo, la destrucción de la coherencia de la ciudad tradicional y de su antigua cultura de barrios (mediante la disyunción radical del nuevo edificio utópico del alto modernista con respecto a su contexto circundante); al tiempo que se denuncia sin compasión el elitismo y el autoritarismo proféticos del movimiento modernista en el gesto imperioso del Maestro carismático." (Jameson, 1991: 16)

Por su lado, la arquitectura posmoderna mezcla sin compasión las estéticas de diversas épocas, en una especie de "nostalgia-de-moda" que se repite sin cesar en las grandes ciudades y sus periferias. La proliferación de la fotografía puede ser un signo de historicismo de superficie. La foto, como cierta amalgama de distintos momentos estéticos, no siempre es capaz de *practicar* la profundidad. El mismo material puede mostrarnos su mayor capacidad para estar "en relieve" en vez de "mirarse a sí mismo". La inquietante posibilidad posmodernista de mezclarlo todo, de decirlo todo, de asumir los diversos procesos históricos y sociales y ponerlos todos juntos (tal el caso de ciertos edificios en Valparaíso, Chile, ¡altamente contrastados!) de forma indiferenciada, no deja de generar una cierta confusión estética y, por qué no, ideológico-política. Sin embargo, la misma potencialidad de asumir tantos y tan ricos procesos, no deja de posibilitar a buena parte de la población un acceso a cierta "contemplación" de distintos estilos impensada en otros momentos. La masificación, por su lado, ha tenido y tiene este doble matiz constantemente tensional: la evidente capacidad de llegar a todos lados con productos y conocimientos no siempre de la mejor calidad.

Ahora bien, el análisis que desarrolla F. Jameson en esta temática lo lleva a concluir que aún no hemos desarrollado sentidos lo suficientemente capaces de percibir aquello que muestra este nuevo movimiento. El objeto habría "avanzado" más que el sujeto:

> ... lo que he querido plantear es que nos encontramos ante una especie de mutación del propio espacio construido. De aquí colijo que nosotros, los sujetos humanos que ocupamos este nuevo espacio, no hemos mantenido el ritmo de esta evolución; se ha

> producido una mutación del objeto, sin que hasta el momento haya ocurrido una mutación equivalente del sujeto; todavía carecemos del equipamiento de percepción que corresponda a este hiperespacio –lo denominaré así–, en parte porque nuestros hábitos de percepción se formaron en ese antiguo tipo de espacio al que he llamado el espacio del momento cumbre del modernismo. Por tanto, la nueva arquitectura (...) viene a ser como un imperativo para que creemos nuevos órganos, para que ampliemos nuestros sentidos y nuestro cuerpo a nuevas dimensiones aún inimaginables y quizás imposibles en última instancia. (Jameson, 1991: 65-66)

El modernismo arquitectónico del "Estilo Internacional" (Le Corbusier, Wright, Mies) propiciaba una lógica de "lo monumental"[1] (Venturi afirma que más que edificios son esculturas), programas de corte utópicos o protopolíticos que buscaban la transformación de la vida social a través de la transformación del espacio, un estilo elitista que incluía el autoritarismo del líder carismático y, finalmente, la transformación de la ciudad fabril a través de edificios altos y cajas de vidrio que generan aislamiento de contextos inmediatos desperzonalizando el espacio público en las urbes. Todo lo anterior ha sido sistemática-

1 Esta característica resulta directamente asimilable a la necesidad de cierta eternidad en la modernidad. "El modernismo podía abordar lo eterno sólo si procedía al congelamiento del tiempo y de todas sus cualidades huidizas. Esta proposición resultaba bastante simple para el arquitecto, encargado de diseñar y construir una estructura espacial relativamente estable. La arquitectura, escribe Mies van Rohe en 1920, 'es el deseo de la época concebido en términos espaciales'." (Harvey, 2008: 37) Por esto, puede entenderse que la "reacción" al modernismo como "posmodernismo", reacción intrínsecamente dialéctica, haya sido planteada y aplicada por la arquitectura; paso del "momento eterno" a la construcción "pop-ular".

mente sepultado por parte del posmodernismo que, a través de una prolífica literatura y con programática posición tanto teórica como práctica, ha postulado la "muerte del modernismo". F. Jameson nombra a algunas de las obras en donde se puede observar esta posición: *Learning from Las Vegas* de Robert Venturi, una serie de discusiones de Christopher Jenks y la presentación por Pier Paolo Portoghesi de *After Modern Architecture*.

En el periodo de entreguerras, el modernismo estuvo directamente vinculado con el positivismo lógico. La técnica como prioridad de sentido era perfectamente asimilable a la práctica de la arquitectura modernista como a la del neopositivismo. En esta época, las casas podían ser pensadas como "máquinas para habitar" (Harvey, 2008). Esta situación se fue modificando con el tiempo. En la actualidad, "la norma es encontrar estrategias 'pluralistas' y 'orgánicas' a fin de encarar el desarrollo urbano como un 'collage' de espacios y mixturas eminentemente diferenciados: descartando los proyectos grandiosos fundados en la zonificación funcional de diferentes actividades. En la actualidad, el tema es la 'ciudad collage', y la noción de 'revitalización urbana' ha sustituido a la vilipendiada 'renovación urbana' como palabra clave del léxico de los urbanistas." (Harvey, 2008: 57). De lo que se trataría sería de construir para la "gente" y no para el "Hombre".

D. Harvey realiza una distinción entre la concepción modernista y posmodernista, focalizándose en la forma de considerar el espacio. Para él, la arquitectura modernista piensa el espacio a partir de la necesidad de concretar proyectos sociales pensados para la gente; en el caso del posmodernismo, el espacio sería considerado puramente desde principios estéticos en una búsqueda por lo

"bello", "intemporal" y "desinteresado". En este marco, y teniendo presente la posición del autor, defiende a buena parte de la práctica de los primeros por sobre los segundos, sobre todo con relación al desarrollo urbano de posguerra. En un punto a destacar, sobre todo por la facilidad con que cierto sector de la sociedad podría considerarse a-ideológico, D. Harvey sostiene: "[no] puede afirmarse que la hegemonía de los estilos modernistas se debía a razones puramente ideológicas. La estandarización y la uniformidad de la línea de producción en serie, que después sería puesta en tela de juicio por los posmodernistas, estaba tan presente en los suburbios de Las Vegas y Levittown (mal pudo haberse construido con las pautas modernistas) como en las construcciones de Mies van der Rohe". (Ídem: 89)

Al igual que F. Jameson, D. Harvey sostendrá la idea de que la esquizofrenia es la característica principal de la arquitectura posmodernista. Parafraseando a Jenks, nuestro autor expresará que existe un doble código que este estilo debe recrear: uno popular tradicional de lenta modificación, asimilable al lenguaje; y otro moderno, en una sociedad de veloces transformaciones, con sus nuevas tecnologías, materiales, etc. Por eso mismo, es posible afirmar que serán el collage, la fragmentación, la ficción y el eclecticismo algunas de las temáticas dominantes de este estilo.

Aquí queremos realizar una "lateralidad". Marshall Berman cuenta, desde una lectura autorreferencial, de qué manera una autopista (y toda una serie de modificaciones) cambió radicalmente el paisaje del Bronx, barrio en donde él vivió su infancia. En algún punto, la experiencia que cuenta Berman va a contrapelo de lo que afirma Harvey en relación con la arquitectura modernista.

Robert Moses, arquitecto modernista o *Maestro carismático*, será quien realizará estos cambios en el Bronx. En buena medida, este relato podría ser trasladado a muchos espacios del mundo, y sería igual. ¿Hasta qué punto nuestro propio *abandono* hace posible que "lo otro" lo ocupe? ¿Hasta dónde somos responsables del avance de tal o cual lógica?

En un primer momento, Berman asume parte del relato de Rem Koolhass hecho en su libro *Delirious New York*: "La ciudad del Globo Cautivo (...) es la capital del Ego, donde la ciencia, el arte, la poesía y ciertas formas de locura compiten en condiciones ideales por inventar, destruir y restaurar el mundo de la realidad fenomenal (...). Manhattan es el producto de una teoría no formulada, el *manhattanismo*, cuyo programa [es] existir en un mundo totalmente fabricado por el hombre, vivir dentro de la fantasía (...). La ciudad entera se convirtió en una fábrica de experiencia hecha por el hombre, donde lo real y lo natural dejaron de existir".

Para este mundo "ficcional" no existe otra cosa sino la "mano del hombre". Pero la ficción se convierte rápidamente en realidad y deja a la fascinación de lado, mostrándonos simplemente que aquello soñado puede ser palpable, "gustable", "bebible". Y aun que aquello que se ha transformado en nuestro futuro obstáculo no es otra cosa que lo realmente deseado, oculto por nosotros mismos. M. Berman hablará de una autopista pero, ¡de cuántas cosas más está hablando!:

> Para los hijos del Bronx, como yo, esta autopista lleva una carga especial de ironía: mientras corremos a través del mundo de nuestras infancias, apresurándonos por salir de él, aliviados a la vista del

final, no somos meros espectadores, sino también partícipes activos en el proceso de destrucción que nos rompe el corazón. Dominamos las lágrimas y pisamos el acelerador. (Berman, 1989: 305)

¿Cuántos judíos del Bronx, semillero de todas las formas de radicalismos, estaban dispuestos a luchar por el carácter sagrado de "las cosas tal como son"? Moses estaba destruyendo nuestro mundo, y sin embargo parecía estar actuando en nombre de los valores que nosotros habíamos abrazado. (Ídem: 309)

# 2

# La Modernidad

*Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.*

Manifiesto Comunista

La modernidad es una etapa en la historia de la humanidad que, en función de la lente que estemos utilizando, puede tener comienzo en 1492 o a mediados del siglo XVII. En un paralelismo con el nacimiento del capitalismo, podemos distinguir dos "momentos de estudio": un primer momento relacionado con la acumulación primitiva del capital coincidente con la "invasión de metales preciosos" a Europa desde "América"; y un segundo momento en donde se puede centrar el estudio en el fortalecimiento político de las burguesías, de la mano de la/s revolución/es industrial/es. Entendemos que, en uno u otro caso, ambos tiempos pueden ser abordados al mismo tiempo. En relación con nuestro tema, la vinculación de estas "etapas" no será de exacta continuidad, sino de compleja articulación y aun de plena diferencia.

Con respecto a la justificación ilustrada de la modernidad, diremos que fueron R. Descartes, B. Spinoza y T. Hobbes (sistematizados por Isaac Newton y John Locke) algunos de los referentes que apuntalaron, desde diversos lugares filosófico-políticos (y con la *racionalidad* como bandera),

las inquietudes de una clase burguesa incipiente y contestataria. Los principios del "ego cogito" y su razón concomitante, la justificación de la propiedad privada *individual*, el "contrato social" como pacto entre los pueblos y sus dirigentes "en vías de institucionalizarse" y la distinción entre sujeto y objeto como mecanismo de dominio sobre una naturaleza distinta al ser humano hicieron posible un orden social relacionado con las formas (aún) habituales de transacción en dinero, la "libertad" de hombres y mujeres para vender su fuerza de trabajo y el comienzo de las manufacturas como nuevos "centros de producción". La importancia de este movimiento en relación con quitarle la hegemonía sobre el conocimiento a la Iglesia católica es un punto a destacar y ha sido ampliamente estudiado, por ello, no diremos mucho sobre el particular.

Esta proposición cubrió buena parte de *la historia moderna* y, en cierta medida, ha podido continuar con algunos de sus planteos más generales. Vaya lo anterior como una breve referencia habida cuenta de que volveremos sobre esta cuestión en un futuro apartado relacionado con *La Ilustración y la crítica a la razón*. Adelantándonos un tanto, y aprovechando este pantallazo, tomamos de R. Follari algunos de los supuestos que se mantuvieron luego de importantes embestidas que recibiera esta "justificación moderna", sobre todo, a partir de corrientes marxistas como fue el caso de la Escuela de Frankfurt (aclaramos que estas embestidas son propias de la misma modernidad, como parte de su negación interna):

> Todavía se mantienen muchos supuestos de la modernidad: la irracionalidad del sistema puede ser superada/negada hacia el reino de otra racionalidad superior, sustantiva; el vector tiempo opera con

> promesas de futuro redentor del presente, o al menos negador de los irreparables sufrimientos de éste; la acción consciente opera en el cambio de la historia; hay que recuperar la posibilidad de autoconciencia de cada sujeto individual, y la de los sectores oprimidos de la sociedad (aquellos capaces de hacer revuelta contra ésta) como Sujeto; la experiencia estética, en consonancia con las vanguardias, es muestra de otro mundo posible; la crítica de lo existente, si bien a veces desesperando de su eficacia, es frontal, asumida desde el supuesto de otras sociedades posibles y deseables. (Follari, 1990: 43)

Entonces, *esta* modernidad inquieta, frontal pero pensante, que asumiera como parte de su movimiento la propia congestión interna en donde proyectos disímiles e ideológicamente contrapuestos chocaron irremediablemente, tuvo en su seno una *reacción* latente que, sin dudas, estuvo vinculada con la profundidad de su propia negación. La posmodernidad nace de allí, primero en lugares particulares y luego en todos lados. Evidentemente, la sola crítica a la modernidad no nos pone en un "espacio posmoderno" ya que ella misma acepta su negación. Sin embargo, una crítica a la razón que no suponga otra diferente y/o superadora sí abre las puertas a una lectura posmoderna.

La *amplitud* de los lugares modernos –si se nos permite esta expresión– generó una serie de demandas que jamás fueron asumidas desde ningún lugar. Lo proyectual, aunque muy útil para la construcción de ciertas lógicas de desarrollo social, muchas veces devino en totalitarismos y abusos. Las voces de muchas "minorías" fueron silenciadas detrás de mega-Sujetos que lo podían todo y de todas las formas imaginables. La militancia política se vio

muchas veces reñida con su *ética* en relación con una razón instrumental –no siempre consciente– que avanzaba sobre sus *fines* sin escatimar ningún *medio*.

En Latinoamérica se da un proceso particular que podría vincularse a la expoliación *originaria* que tiene comienzo a finales del s. XV. En nuestro subcontinente "se trata de una modernidad 'inconclusa', pero si quitamos todo principio finalístico, habrá que señalar que más bien ha sido **heterogénea**; es decir, que ha tenido cumplimientos diferenciados según diversos sectores sociales. Esta heterogeneidad, posible con los amplios sectores sociales no concernidos directamente por la lógica del empleo y los servicios en el capitalismo dependiente, da lugar a un amplio margen de modernidad 'sui generis' (...) Lo precapitalista de ciertas culturas es reabsorbido en la lógica del intercambio capitalista, sin por ello reproducir las características culturales occidentales 'in toto'; esta curiosa mezcla es típicamente latinoamericana." (Ídem: 146-147) [negrita en el original] Luego, el epistemólogo mendocino agrega: "También puede afirmarse que hay en nuestros países serios bolsones reaccionarios con un pensamiento totalitario y fundamentalista; esto no es raro en sociedades donde el gobierno colonial y la religión institucional estuvieron fuertemente ligados hasta hace 150 años, y donde no se ha dado una crítica de la religión que respondiera a un desarrollo autónomo de las fuerzas productivas." (Ídem: 147)

En otro orden de cosas pero asimilable a esta caracterización vale observar la fuerza descomunal que el modelo económico neoliberal (modelo co-funcional con lo posmoderno), luego de la década del '90 en donde generara una lógica de pensamiento único y de dominio económico (vinculado al proceso de endeudamiento externo y

privatización de bienes comunes en Latinoamérica) ha hecho resurgir una cierta noción, sentimiento referido a la Patria Grande; aquello que propusieran libertadores tales como Tupac Amaru, Tupac Katari, Alexander Petión, Francisco de Miranda, Simón Bolívar, José de San Martín, Morazán, entre otros. Gobiernos como el de Hugo Chávez en Venezuela, Correa en Ecuador, Evo Morales en Bolivia y Cristina Fernández en Argentina, con sus realidades diferentes pero subcontinentales, han generado un vínculo de unidad directamente relacionado con lo que se han dado en llamar *gobiernos neopopulistas de izquierda* (Follari, 2010) encarnando, los tres primeros países, un proyecto denominado "Socialismo del siglo XXI" o "Socialismo comunitario". Por su parte, Argentina, Brasil, Uruguay, entre otros, podrían encuadrarse dentro de un proyecto neo-desarrollista (Seoane, Taddei, Algranati; 2010)

Vaya aquí una paradoja y espero que pueda leerse en un sentido general: el neoliberalismo como modelo económico de características afines a las posmodernas (en el reconocimiento de lo global como espacios diferenciados, fragmentarios, en donde hay políticas de compra-venta que tienen en cuenta las zonas particulares –aunque luego puedan "globocolonizar" producciones "locales"–, la lógica del consumo hedonista como talante fundamental, el pasatismo y el pago en cuotas) en su búsqueda de imposición de un Pensamiento Único hace crisis en el mundo entero (primero aquí, en Argentina, en el año 2001; a finales de 2008 en EEUU; en el año 2010 en Grecia y España. También en Islandia y Chipre) y la reacción a este intento de *totalización* resulta ser, en nuestro subcontinente, una serie de gobiernos neopopulistas que, entre otras cosas, reivindican la posibilidad de un proyecto **inclusivo**, anclas a futuro,

posición ideológica fuerte y diversa, *racionalidad* económica local, etc.; todas estas características propias de lo mejor de la modernidad. En este sentido podemos decir, aunque sólo pueda plantearse como incipiente movimiento regional que incluye a la práctica política-gubernamental y a amplios sectores de los movimientos sociales y la cultura, que existiría un "retorno de lo moderno" como reacción a un gigantismo posmoderno neoliberal de Pensamiento Único.[2]

Ahora bien, retomando la propuesta realizada al comienzo de este apartado, comenzaremos a desarrollar aquella modernidad que puede ubicarse en 1492. Se podrán observar ciertos contrastes relacionados con lo que venimos planteando hasta el momento, y es válido que así sea porque esta argumentación pondrá de manifiesto algunas *falacias modernas*, "mitos" y también expresiones de deseo antes que prácticas concretas. Así empieza a explayarse E. Dussel:

> Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa (y lo había probado en la "recon-

2 Nuestra caracterización política se ha modificado desde nuestro trabajo sobre "La situación actual del zapatismo" en relación con la necesidad estratégica de afianzar avances en derechos que se han visto plasmados en leyes y organizaciones. En el mismo sentido, un realineamiento de la derecha argentina que busca desmantelar aquellas victorias populares viabilizadas por el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner nos ha llevado a revalidar ciertas funciones estatales como reguladoras imprescindibles del mercado de capitales. Sin embargo, vale cada una de las reivindicaciones indígenas plasmadas en "La situación actual...", reivindicaciones que en este Sur aún siguen siendo desoídas. Este trabajo ha sufrido modificaciones y hoy puede encontrarse en Internet como "Zapatismo o barbarie. Apuntes sobre el movimiento zapatista chiapaneco".

> quista" de Granada), porque de esa manera América Latina redescubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad. Fuimos la *primera periferia* de la Europa moderna; sufrimos globalmente desde nuestro origen [faltan comillas en el original] un proceso constitutivo de "modernización" (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia. Aunque nuestro continente era ya conocido –como lo prueba el mapamundi de Henricus Martellus en Roma en 1489–, sólo España, gracias a la habilidad política del rey Fernando de Aragón y a la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la *constitución de la subjetividad moderna*. (Dussel, 1992: 18)

Así, en las primeras páginas de sus conferencias, E. Dussel explica el núcleo eurocéntrico que hará posible la dominación de la modernidad-Europa. Para esto, echa mano de I. Kant y una definición de la Ilustración como así también del filósofo alemán G. Hegel. Es interesante ver la circularidad del planteo del filósofo mendocino nacionalizado mexicano que se mueve entre argumentos "actuales" de legitimación de la modernidad, volviendo luego hacia el origen de aquello que la historia oficial oculta para recaer en la construcción del "mito". Así apelará a las palabras de Hegel acerca del Espíritu Absoluto cuando afirma que: "Las tres etapas del 'Mundo germano' son un desarrollo de ese mismo Espíritu. Son los reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y 'el Imperio germánico es el Reino de la Totalidad, en el que vemos repetirse las épocas anteriores': (Hegel, *Vorlesungen über die*

*Philosofie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970, p. 417) la Primera Época, las migraciones germánicas en tiempos del Imperio romano; la Segunda Época, la Edad Media feudal. Todo remata con tres hechos finales: el Renacimiento de las letras y las artes, el descubrimiento de América y el paso hacia la India por el Cabo de Buena Esperanza al sur del África. Pero estos tres hechos terminan la terrible noche de la Edad Media, pero no 'constituyen' la nueva Edad. La Tercera Edad, la 'Modernidad', se inicia con la Reforma Luterana propiamente alemana, que se 'desarrolla' totalmente en la 'Ilustración (*Aufklarung*)', y la Revolución francesa." (Dussel, 1992: 26-27)

América tendrá entonces, dos momentos *primeros*. El uno, su invención; el otro, su descubrimiento. El primero quedará claro en relación con la *proyección* que Europa realizará sobre este continente. La posibilidad del "indio" se comprende por la "invención" del territorio como Asia-India: el "ser-asiático" (Dussel) de América es la imaginación de Colón hecha realidad. Cuando se habla del "descubrimiento" se dice otra cosa. Lo que se dice es que empieza a realizarse una experiencia vinculada con "lo nuevo", algo que "antes no estaba" y que ahora está. En ese sentido, las tres partes en que se dividía aquel mundo (Europa, África y Asia) se transformarán en cuatro partes. En este hecho se produce una importante modificación: Europa pasa de ser un espacio provinciano y renacentista a uno centro-"moderno". (Dussel, 1992: 41)

De esta manera se constituye el ego moderno.[3] Su cons-

3 "El 'conquistador' es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su 'individualidad' violenta a otras personas, al Otro" (Ídem: 50)

trucción, siguiendo la propuesta de Dussel, será realizada a partir de la imposición de lo Mismo-moderno **no** sobre lo Otro (pueblos originarios), sino como una práctica de colonización, descubrimiento, evangelización, civilización sobre "materia" perteneciente a lo Mismo ya traído por Europa.

La conquista resulta una nueva etapa en el largo proceso de configuración del "Nuevo Mundo". Este hecho se caracteriza por la más cruda barbarie realizada por los allegados de Europa, en donde los pueblos "americanos" son sometidos a los más atroces tormentos resultando absolutamente instrumentalizados por el conquistador. No se salvarán de esta barbarie moderna los esclavos negros que trabajarán en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales.

La tesis central de Dussel tiene que ver con una propuesta que denomina Trans-modernidad, proyecto de superación del concepto de modernidad, y que implicaría la "inclusión" del Otro negado, del Otro en-cubierto. Para esto, nuestro autor considera que habría que matizar o negar el eurocentrismo que tiñe a buena parte de las nociones modernas "originarias". Así lo dice, en su *principio de construcción* de la Nueva Historia:

> La nueva visión de la Historia mundial, que debe incluir no sólo a África y a Asia, no como momento "inmaduro" (la *Unmündigkeit* de Kant), sino como consistente progreso de la Humanidad, incluye igualmente a los pueblos amerindios al Oriente del Pacífico. En realidad fueron las poblaciones orientales del Oriente, el Extremo oriente del Oriente. Eran asiáticos por razas, lenguas, culturas. Colón murió afirmando haber llegado a Asia; gracias a

> Amerigo Vespucci se supo que era un "Mundus Novus". De lo que hasta ahora no se ha tomado conciencia (al menos al nivel de la conciencia cotidiana y de la enseñanza de la historia en colegios secundarios y universitarios) era que en realidad Amerindia era su ser auténtico. (...) Veamos esto por partes, y para no afirmar ya nunca más que el "descubrimiento" de América da "lugar" a los amerindios en la Historia mundial (como contexto de dicho descubrimiento). Su "lugar" es otro y el "descubrimiento" se interpreta ahora no sólo como "encubrimiento", sino como genocida "invasión". (Dussel, 1992: 112)

Ya en aquel momento de "invasión", las resistencias se multiplicaban por todo el continente. Hoy, diversos movimientos de pueblos originarios mantienen ese espíritu de lucha contra quienes avanzan sobre sus territorios y cosmogonías. Hoy, el movimiento zapatista chiapaneco reivindica los "usos y costumbres" de los pueblos indios mexicanos, sobre todo de los mayas, tzotziles, tojolabales, tzeltales y mames. Hoy, en Bolivia, gobiernan las 36 etnias bolivianas a través de Evo Morales. Hoy, los pueblos originarios argentinos marchan desde los cuatro puntos cardinales para exigirle al gobierno nacional el respeto de su autonomía y leyes indias. En un breve recorrido, Dussel nos cuenta lo siguiente:

> Debe recordarse (...) que la primera rebelión de esclavos africanos del continente americano se realizó en 1522 en Santo Domingo, en los dominios de Diego Colón, hijo del almirante. (...) Podría seguirse paso a paso la resistencia en todo el continente; en Cuba, donde el gran cacique Hatuey sobresale por sus actos de heroica resistencia; en Puerto Rico, es de recordar el cacique Agüeibana y Mabodomoco; en Veragua y el

> Darien, conquista particularmente sanguinaria, donde sobresale Cemaco, y sobre todo el cacique Urraca; en Nicaragua, especialmente Nicaroguán; en México (...) habría que recordar Xicontencatl en Tlaxcala, Cacama de Tezcoco, los cientos de miles de soldados que mueren en todas las ciudades náhuatl que rodean a México y que resisten hasta el ajusticiamiento del joven Cuauhtemoc. Ha sido una de las resistencias más heroicas de todo el continente –hasta los últimos hombres y mujeres, hasta el suicidio de pueblos enteros antes de entregarse a los invasores–. Con los mayas la "resistencia" fue mucho más articulada y se prolongó casi hasta el siglo XX.[4] (Dussel, 1992: 164)

Es importante recordar estos acontecimientos que pintan de cuerpo entero los orígenes de la modernidad. Ellos nos dan una pauta de lo que luego serían procesos contemporáneos particularmente violentos, que aterrarán a la humanidad entera (o a buena parte de ella) y que han tenido su comienzo en la lógica de la invasión a *Abia Yala* (América). Así, en una nota de pie de página, se lee: "Y si es cruel y violento el holocausto de los judíos perpetrado por Hitler (cuyo racismo era general en Francia, Italia, Alemania desde fines del siglo XIX, y no era sino la aplicación del racismo originario de la Modernidad como superioridad de la raza blanca europea sobre los indios, africanos y asiáticos, racismo hoy [1992] renaciente en el Mercado Común Europeo), en la refinada y sistemática manera de 'matar', es necesario no olvidar que cerca de cinco

4 En esta última oración Dussel se olvida de los zapatistas que, tanto en la revolución mexicana de 1910-1917 como en la actualidad, ofrecen una destacada resistencia a los planes que tiene el "proyecto neoliberal armado" (Pablo González Casanova) en relación con sus tierras y bienes naturales, caso Plan Puebla Panamá y TLCAN.

millones de africanos ‘murieron’ en los barcos negreros cruzando el Atlántico. Pero el resto, más de seis millones, ‘vivieron’ largos años, tuvieron hijos e hijas, fueron tratados como ‘animales’: murieron en vida durante casi cinco siglos, los cinco siglos de la Modernidad.” (Dussel, 1992: 186) Este ejercicio de memoria nos sirve para comprender cuál es el justo medio de la época moderna. En cada una de estas atroces violencias, la Humanidad ha perdido mucho más de lo que ha podido “conquistar”.

La sangre latinoamericana, por su parte, sufrirá esta escisión hasta nuestros días. “Olvidando” la herencia originaria los mestizos de “Amerindia” retomarán la lógica del ego-moderno-europeo, aquel que, por otro lado, habrá escrito la Historia de los tiempos de la invasión. Extranjeros en su propia tierra, el recorrido de reconstrucción de su identidad será un largo trajinar por los retazos de memoria que guarda el subcontinente. Nada puede ser olvidado, tapado, subsumido si antes no fue procesado en su real dimensión. En medio de este proceso se encuentra hoy Latinoamérica, en un movimiento que protagonizan los mayas zapatistas por el Norte, los movimientos indígenas ecuatorianos por el centro, el M.S.T. brasileño por el Este; y los mapuches chilenos, quechuas y aymaras por el Sur.

En el final de *1492. El encubrimiento del otro*, Dussel muestra “siete rostros” de la “otra cara” de la modernidad. El sexto rostro hace referencia a los obreros y aquí aprovecha para plantear el tema de la “transferencia de valor” de la “periferia” al “centro”. En un primer momento observa que la falta de esta problemática en obras como la de Habermas, Lyotard, Vattimo o Rorty pone de manifiesto su condición de filosofías eurocéntricas o norteamericanas sin conciencia mundial. A partir de esto,

nuestro autor realiza la siguiente periodización:

> La "transferencia" de la periferia al centro es la injusticia ética estructural mundial de nuestra época (el momento central invisible del "Mito sacrificial de la Modernidad" o de la "modernización", del "libre mercado"). Sus épocas son aproximadamente las siguientes: la *primera época* es la del mercantilismo dinerario (del siglo XV al XVII), de hegemonía ibérica (donde se transfería valor en dinero: oro, plata; robo nunca reconocido ni evaluado como "crédito" latinoamericano al capital europeo originario, y del cual nunca se cobrará "interés" alguno); la *segunda época*, preparatoria de la dependencia, primera forma del capitalismo libre-cambista, comienza con las reformas borbónicas, de una España ya dependiente de Inglaterra y que impide en América Latina la naciente revolución industrial (como en los obrajes textiles de México o Lima); la *tercera época*, en la segunda forma del capitalismo como imperialismo, por el endeudamiento crediticio (por ejemplo, para instalar ferrocarriles o puertos y por exportación de materias primas con precios muy por debajo de su valor); la *cuarta época*, en la dependencia populista (de regímenes como los de Vargas, Cárdenas o Perón, desde 1930), donde se transfiere valor por una "competencia" con diversa composición orgánica media de los capitales "centrales" y "periféricos". En ella crece propiamente la "clase obrera" de la que estamos hablando [más allá de esta crítica vale aclarar aquí que Dussel plantea que los populismos en A. Latina son los mejores gobiernos que hemos tenido hasta el momento, MF]. La *quinta época*, la de transferencia de valor por extracción de las transnacionales, por los créditos internacionales que producen transferencia directa de capital por pago de intereses altísimos en

> cantidades nunca antes soñadas. (Ídem: 198-199)

Para terminar, plantea la necesidad de un "proyecto liberador"; uno que supere a la modernidad generando un espacio de "trans-modernidad". Él lo define como un proyecto de "racionalidad ampliada" en donde la voz del "Otro" tenga un lugar en la comunidad de comunicación y, por tanto, todos puedan participar como iguales. Al mismo tiempo, esto debería estar determinado por el respeto al "Otro", el respeto a la alteridad de su voz.

De esta manera finalizamos la exposición de una parte de la propuesta de Dussel. En consonancia, podemos asumir una reseña que hiciera F. Engels en relación con la modernidad, caracterización que coincidirá en el "tiempo" con el filósofo mendocino nacionalizado mexicano pero que obviará absolutamente la "invasión" a América como *motor de cambio* en el origen moderno. Así se lee:

> … la investigación moderna de la naturaleza data, como toda la historia moderna, de aquella formidable época a que los alemanes, por la desgracia nacional que en aquel tiempo experimentamos, damos el nombre de la Reforma y que los franceses llaman el Renacimiento y los italianos el *Cinquecento* sin que ninguno de estos nombres la exprese en su totalidad. Es la época que arranca en la segunda mitad del siglo XV. La monarquía, apoyándose en los habitantes de las ciudades, destrozó el poder de la nobleza feudal y fundó los grandes reinos, erigidos esencialmente sobre una base nacional, en los que habían de desarrollarse las modernas naciones europeas y la moderna sociedad burguesa; y cuando todavía los burgueses y la nobleza seguían riñendo, la guerra de los campesinos alemanes apuntó proféticamente a las

> futuras luchas de clases, no sólo al sacar a la palestra a los campesinos sublevados –pues esto no era nada nuevo–, sino al poner de manifiesto, detrás de ellos, los comienzos del proletariado actual, tremolando la bandera roja y pronunciando la reivindicación de la comunidad de bienes.[5]

Aunque la intención de F. Engels es mostrar, más allá del comienzo de la modernidad, la aparición de la burguesía y el proletariado en la escena política europea; en su intervención América se encuentra anulada completamente. Esta omisión que encontramos en este autor no es privativa de él ya que, en varios análisis, hemos notado la misma falta: una completa invisibilización, no sólo de la "invasión", sino del subcontinente completo.

Deseamos retomar nuestra "modernidad ilustrada", aquella que se debate entre *ilustrados-confiados* y *críticos-negativos*, liberales de libre mercado y marxistas de revolución permanente, *hippies* de "mientras más hago el amor más hago la revolución" y conservadores defensores de la propiedad privada eclesial. Pero, sobre todo, volver a la *segunda modernidad* que asume la propia contradicción, que se debate a su interior, que ha generado pensadores ambiguos y creativos que supieron encontrar en sus tensiones internas una forma de ironizar sobre ellos mismos. El siglo XX trajo aparejado otro tipo de lógicas en donde se profundizaron las diferencias generando totalizaciones, en donde se reivindicó a esta misma modernidad hasta lo Absoluto o se la despreció redondamente, en donde se luchó en nombre del *Sujeto* y también desde la ausencia del *Sujeto*. En este orden (o desorden) de cosas

5 F. Engels, "Dialéctica de la naturaleza", ed. cit., págs. 3-4 citado en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, págs. 150-151.

asumimos que en el siglo XIX los críticos de la modernidad comprendieron que la organización social moderna determinaba el destino del hombre pero, al mismo tiempo, este mismo individuo podía comprender esta situación y luchar contra ese destino. En el siglo XX esta situación se modificó y, en palabras de Weber, los seres se volvieron "especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón; y esta nulidad se refleja en la ilusión de que se ha llegado a un nivel de desarrollo nunca antes alcanzado por la humanidad". (Berman, 2008: 15)

Queremos marcar dos características que nos resultan fundamentales en relación con la época moderna y que son: su asunción de **lo trágico** como parte de "lo posible" y su **gigantismo** asociado comúnmente a los Grandes Relatos pero que trataremos de observar en sus microexpresiones. Tomando del recorrido de M. Berman un diálogo por demás interesante (una conversación entre Fausto y Mefisto, arrebatada a su vez de la obra de Goethe) vemos en primer lugar el alto nivel de tragicidad que se pone de manifiesto cuando Fausto responde a la típica propuesta de Mefisto vinculada a su ofrecimiento de: dinero, sexo, poder sobre los otros, fama y gloria, a cambio de su alma. *Nuestro protagonista* dice: "Ya lo oyes que no se trata de gozar. Yo me entrego al torbellino, al placer más doloroso, al odio predilecto, al sedante enojo. Mi pecho, curado ya del afán de saber, no ha de cerrarse en adelante a ningún dolor, y en mi ser íntimo quiero gozar lo que de toda Humanidad es patrimonio, aprender con mi espíritu así lo más alto como lo más bajo, en mi pecho hacinar sus bienes y sus males, y dilatar así mi

6 Los números designan las líneas. Traducción de Walter Kaufmann – Nueva York, Anchor Books, 1932; citado en Berman, M; *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, p. 42.

propio yo hasta el suyo y al fin, como ella misma, estrellarme también. (1765-75)"[6] Sobran las palabras; la respuesta de Fausto podría considerarse antiposmoderna y, en este punto, antihedonista. Este lugar representa un espacio de golpe constante de las argumentaciones posmodernas que ven en esa actitud una especie de situación de autoculpabilidad o aun una especie de masoquismo encubierto. Esto generó una reacción de polo opuesto en donde "el placer por el placer mismo" se convierte en la contracara de esta tragicidad. No hay en esta reacción algo que nosotros rescatemos, aunque es importante considerar que el "amor por el conflicto" o esa extraña "necesidad de sacrificio *per se*" como mecanismo de auto-legitimación ha resultado una característica repetida por la modernidad.

Más adelante M. Berman se adentra en la relación amorosa entre Fausto y Margarita, una muchacha de pueblo de modos conservadores-tradicionales. Fausto tiene sexo con Margarita y esto hace que Valentín, uno de sus hermanos, reaccione ante esta situación. Queremos demostrar aquí de qué manera el gigantismo hace posible el *desencanto*. Más allá del sentido de propiedad de Valentín sobre Margarita hasta el punto de, por decirlo como Dussel, no considerarla "Otra"; se destaca también la unidad de los contrarios vista en su dimensión de polos opuestos. Berman afirma: "Oímos a Valentín, su hermano, un soldado vanidoso y mezquino, contar cómo una vez la puso sobre un pedestal, presumiendo de su virtud en las tabernas; ahora, sin embargo, todos los truhanes pueden reírse de él, y la odia con todo su corazón. (...) Entonces era el símbolo del cielo y ahora lo es del infierno, pero siempre ha sido un puntal de su posición y su vanidad, nunca una persona por derecho propio." (Berman, 2008: 47-48)

## *El sujeto desarrollista*

Estas características mencionadas están presentes en la cualidad desarrollista propia de la "modernidad ilustrada". Esta etapa, en su lógica de desarrollo –que, aclaramos, no es la única pero sí una hegemónica– crea a un Sujeto que lo puede todo (es deseable que así sea). El hombre o la mujer avanzan, entonces, para desarrollar las capacidades económicas de la sociedad. En la medida en que asume su papel de "creador", en el mismo movimiento, genera también la posibilidad de destrucción. Se encuentra, en este punto, la paradoja más importante de la modernidad: su condición de modernización, de construcción, de *elevación* de una sociedad a *otra* es acompañada por una destrucción sin miramientos. Todo sea por la renovación y la optimización de los espacios y medios tecnológicos que producen importantes condiciones de acumulación y que, a su vez, provocan nuevas modificaciones en las técnicas y las espacialidades.

El "sujeto desarrollista" guarda en su corazón una añoranza destructiva hacia las formas de vida ajenas al desarrollo pensado. La culpa que puede encontrarse en el espíritu burgués, culpa que le impide mostrar con suficiente orgullo la "creatividad de su ambición" tiene su base en su (in)consciente conocimiento de la destrucción que acompaña su movimiento. De esta forma esa modernidad que busca controlar a la naturaleza (ser humano incluido) no sólo se inquieta por la culpa que la invade sino que busca homogeneizar todo lo existente a su propia lógica. Por eso mismo, "lo otro" que ha escapado –aún en mínima medida– a sus proposiciones fundamentales no sólo es etiquetado como antidesarrollo, antigüedad o barbarie (sospechoso, terrorista o piquetero)

sino que representa una “justificación molesta” de la clase dominante en cuestión.

El peligro para el sujeto desarrollista es doble: por un lado, la resistencia al desarrollo propuesto (podemos pensar, como ejemplo, en aquellos pueblos originarios que impiden la instalación de empresas de minería a cielo abierto con uso de sustancias tóxicas en sus territorios) no sólo se presenta como una afrenta al “plan”, sino como un impulso ético subalterno superior. Este sujeto sabe que ha sido derrotado éticamente y, en el mismo sentido de nuestro ejemplo, se puede observar que la condición de vida que los pueblos originarios tienen en sus prácticas (demostrado geográficamente en la directa relación de economías sustentables respetuosas de la naturaleza y las zonas que ellos habitan) deja al descubierto la condición de muerte que la actividad del modelo económico neoliberal, de la mano de “nuestro sujeto”, sustenta. Nosotros afirmamos que este tipo de resistencias hieren al sujeto desarrollista que, aunque no lo exprese, se siente derrotado en esta arena. Lejos de la autocrítica deseable, su respuesta es violenta por su propia incapacidad de frenar un determinado proceso (esto nos lleva a una contradicción cuasi terminológica: el desarrollismo, en estado puro, jamás podría frenarse).

El segundo peligro, un peligro que incluye a la humanidad y al mundo entero, consiste en que el solo replanteo de la condición desarrollista llevaría al sujeto a una muerte segura. Si se frena súbitamente y da marcha atrás en su movimiento –cualquiera sea–, ya no es desarrollista de avanzada y desaparece (tal vez, consumido por “otro desarrollismo”). Y, si logra un desarrollo tal que contemple su idea original, es inmediatamente muerto por su propio movimiento. En este caso, y dependiendo de su

plan, el riesgo es que tantos otros mueran con él. El desarrollismo está eternamente obligado a desarrollarse, valga la redundancia y obviedad.[7]

Ahora bien, ese tipo de sujeto desarrollista y el modelo que genera no pueden mantener una constante de crecimiento. No descubrimos nada nuevo si decimos que cada vez que las tasas de ganancia comienzan a estancarse, una nueva crisis *de los capitalistas* se avecina. En consonancia con lo que venimos planteando en los últimos párrafos, retomamos la palabra de M. Berman cuando dice que: "para [Paul] De Man, 'toda la fuerza de la idea de modernidad' reside en el 'deseo de borrar cualquier cosa anterior'." (Berman, 2008: 348) Pero, "lo que ocurrió en los años '70 fue que, cuando los motores gigantescos del crecimiento y la expansión económica se pararon, y el tráfico empezó a detenerse, las sociedades modernas perdieron bruscamente su capacidad de hacer desaparecer su pasado. A lo largo de los años sesenta, la cuestión había sido si debían o no hacerlo; ahora en los años setenta era que no podían simplemente. La modernidad ya no podía permitirse el lujo de lanzarse a una 'acción despojada de toda experiencia previa' (como decía De Man), de 'borrar cualquier cosa anterior con la esperanza

7 Ver "Tercera metamorfosis: el desarrollista" (págs. 52-63) en Berman, M.; *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. El autor, en este apartado, le atribuye a Fausto un desarrollismo de tinte socialista alejado de una lógica capitalista. Nosotros hemos pensado en "otro desarrollismo" basados en su propuesta. Los párrafos anteriores no responden a lo que se conoce como "Teoría del desarrollo" ni tampoco es una crítica a los proyectos neo-desarrollistas populares que florecen en nuestra región. Se trata más bien del tipo de desarrollo neoliberal desbocado que lleva a un tipo de producción y consumo suicida desde donde se lo mire (imaginemos que si toda la población actual del mundo consumiera como el norteamericano medio necesitaríamos más de 5 planetas para subsistir. Esto pone de manifiesto el vínculo peligroso entre desarrollo/capitalismo neoliberal/consumo).

de conseguir finalmente un auténtico presente... un nuevo punto de partida'. Los modernos de los años '70 no podían permitirse el lujo de aniquilar el pasado y el presente a fin de crear un mundo nuevo *ex nihilo*; debían aprender a entenderse con el mundo que tenían, y actuar desde él." (Berman, 2008: 349)

No queremos cerrar este apartado sin antes dejar planteadas *nuestras* dos modernidades: la "modernidad conquistadora", aquella que, como dijimos, actuará de "fondo" de nuestro desarrollo, está estrechamente relacionada con la invasión a las tierras *americanas* por parte de españoles y portugueses, haciendo posible la construcción del "mito de la modernidad" teorizado por E. Dussel. La "modernidad ilustrada" (o "segunda modernidad") será la que "nació" de la Ilustración, aquella que prometía una profunda emancipación del "Antiguo Régimen" de la mano de la clase burguesa y que hubiera luchado por amplias libertades para el ser humano. Será también la modernidad de las "guerras de conquista", de imperialismos, de totalitarismos, de utopías y "lucha de clases". También, la que se dio el lujo de negarse a sí misma, la que lo construyó todo y lo destruyó todo; la que ilusionó y desencantó con la misma intensidad... hablamos de la modernidad de los proyectos, el futuro y el plan; el fundamento y el pensamiento duro.

## *2.1. ¿Modernización o Barbarie?* [8]

8 Aunque existe "modernización" encarnada por matrices de pensamiento posmoderno, nos dimos la libertad de incluirla dentro del marco de la modernidad por considerarla más cercana a ella en su concepción originaria.

La modernización es un *proceso* que se da en el ámbito de la economía, la cultura y lo social en general. Muchas veces relacionada con la modernidad, la modernización es el mecanismo por el cual se lograrían los más altos postulados de la época moderna. Según R. Follari este proceso habría tenido consumación en Europa y ya estaría completamente estudiado aunque no pasaría lo mismo en Latinoamérica en donde aún se encuentra en "desarrollo". De la mano de esta dinámica suelen darse las discusiones más bien políticas sobre los "modelos de país".

Existe una cierta confusión entre la noción de modernización y quiénes serían aquellos que la promoverían. El epistemólogo mendocino dirá que: "a quienes proponen la modernización suele llamárselos 'posmodernos', probablemente porque han renunciado a la noción de revolución social, y en esto coinciden con el talante 'blando' posmoderno. Pero la equiparación es errónea, en cuanto la posmodernidad parte de la apuesta fuerte por pluralidad social y multiplicidad de lenguajes, mientras la de modernización, de la funcionalización de la sociedad como sistema regulado. La primera desconfía de la razón, la segunda es una propuesta de racionalización 'progresiva' y teleológica de corte tradicional. La primera asume frente a la tecnología una resignada distancia, la segunda la reivindica como fuente de recuperación en lo económico y cultural." (Follari, 1990: 149) Luego puede pensarse en quiénes son los que promueven este proceso y desde qué lugar lo hacen. Siguiendo la proposición de nuestro autor, cierta modernización en lo económico impulsada por EEUU a finales de 1990 no significaba otra cosa que una forma de dominación estratégica que, a partir del "pedido de apertura" de las fronteras y teniendo a su favor el alto endeudamiento de los países latinoamericanos ponía los cimientos para avanzar sobre el fortalecimiento

de un mercado mundial.

Sin embargo, lo anterior no significa que no deba pensarse en cierta modernización necesaria habida cuenta de lo útil que resulta la construcción de un proyecto general en donde lo técnico-tecnológico pueda cumplir un papel importante. Pero, la asunción de "una" modernización nos llevaría a aceptar "una" modernidad y, eso, desde países periféricos, sería aceptar la tríada imperialista. Por otro lado, cierta hegemonía de la tecnología (y toda la ciencia que la constituye y justifica) sobre otras formas de interacción y construcción de lo social-afectivo ha generado varias desvinculaciones societales, en donde la máquina ha sustituido (e intervenido corporalmente) al ser humano provocando severas modificaciones en las subjetividades contemporáneas.

En su momento, cuando debía imponerse un nuevo modelo económico en el subcontinente y las condiciones no eran propicias, EEUU no dudó en financiar y organizar un sistema de dictaduras militares para la región apoyado en ciertos sectores de la sociedad civil local en lo que se denominó "doctrina de la seguridad nacional". Luego de estos procesos, los mecanismos de neocolonización debieron ser otros en donde débiles democracias regionales abrieron sus puertas al Capital Transnacional para recorrer un camino doloroso de privatizaciones y achicamiento de las funciones de los Estados. Toda la década del '90 ha tenido estas características en Latinoamérica. R. Follari, después de realizar un breve análisis sobre la modernización y el gobierno de Raúl Alfonsín en Argentina (1983-1989), expone la lógica del diagnóstico pro-modernizador y sus soluciones:

> ... Se trataba de eliminar los comportamientos "irra-

> cionales" y autoritarios, o hacerlos residuales y controlables, a fin de permitir un sistema político democrático estable. La idea principal es que las interrupciones a la democracia provienen de hábitos fundamentalistas, ajenos al pluralismo, al respeto por las normas institucionales y al pacto social. Estos comportamientos corporativos o mesiánicos (estos últimos adjudicados a la izquierda revolucionaria y las instituciones castrenses) responden a una mentalidad no-modernizada, tradicional, en cuanto incapaz de pensar una no-continuidad entre su propia intencionalidad y las mediaciones sociales para cumplimentarla.
>
> Hecho este diagnóstico, se impone entonces favorecer e impulsar un proceso de racionalización progresiva de los comportamientos sociales y políticos: esto sería la modernización. Impulsarla sería propender a una mentalidad más pragmática y tolerante, menos principista y "dura": en esto colaborarían modificaciones materiales-económicas, por un lado, y la insistencia en un discurso racionalizado él mismo y que remarca la necesidad de la pluralidad, el consenso, la "laicización" de la discusión pública sin principios absolutos ni verdades supuestamente trascendentales. (Follari, 1990: 153)

Luego, en la página 155, encontramos una diferencia con la propuesta de Gino Germani con relación a que "la modernización debilitaría los fundamentos de legitimación", a la que se le agrega la idea de que esto sólo les sucedería a gobiernos autoritarios y anti-plurales. R. Follari afirma que no es esperable que pensamientos de orden tradicional mantengan la democracia cuando tienden a postular lo Uno como lógica de imposición. Por lo mismo, sostiene la tesis de que "la modernización colabora a una

mayor estabilidad del sistema democrático".

En un marco distinto, pero que mantiene esta tensión entre "modernizaciones locales" asumidas para el necesario bienestar de los pueblos de la región y "modernizaciones de exportación" como formas de dominio y expoliación, E. Dussel avanza sobre el proceso de colonización y las visiones opuestas que ese "momento" de la Historia tuvo para europeos e indios. El filósofo cuenta que:

> "Decían que las señales y prodigios que se habían visto (...) no podían significar [sino] *el fin y acabamiento del mundo*, y así era grande la tristeza de las gentes" [Fray Juan de Torquemada, Monarquía indiana, Libro IV-UNAM, México, t. II, 1975 – cap. 22, p. 91]. Es interesante anotar que para Hegel la historia de Europa es "origen y fin de la Historia", **mientras que para los indios la presencia "modernizadora" de Europa era "el fin y acabamiento del mundo"**. 'Lo mismo' tiene un sentido exactamente contrario desde la "otra-cara" de la Modernidad. (Dussel, 1992: 57) [negrita nuestra]

En lo referido a la "conquista espiritual", es atendible la resistencia de pueblos originarios a esta incipiente "modernización" que tenía en el catolicismo una forma de *racional* organización político-espiritual (recordemos que en aquel momento la división entre Estado, Religión y Artes no existía –y, en la actualidad, a veces parece tampoco existir–. De igual modo, en ese momento era un hecho indiscutible).

La violencia en el proceso de "conquista espiritual" del indio resultó fundamental. La lógica planteada por buena

parte de sus “representantes” pone de manifiesto la “necesaria violencia”. Así lo cuenta E. Dussel: “Fernando Mires recuerda el razonamiento de Atahualpa, relatado por el Inca Garcilaso de la Vega, donde se muestra que una evangelización en regla hubiera tomado más tiempo del que los misioneros estaban dispuestos a perder. Después que el padre Valverde expuso a su manera la ‘esencia del cristianismo’ (...) leemos lo que argumentó el Inca:

> Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Creador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombras Papa. El quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciese nueva concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor señor y que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se había de dar al Papa (...) Pero si dices que a esto no

> debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto."[9]

## *2.2. El Modernismo*

> *El espíritu está maravillosamente presto para atrapar la más leve relación existente entre dos objetos seleccionados al azar –escribió Andre Bretón– y los poetas saben que siempre podrán decir que el uno se parece al otro, sin temor a engañarse.*
>
> Eugene Lunn en *Marxismo y Modernismo*

> *El modernismo era un "arte de las ciudades" y evidentemente hallaba "su hábitat natural en las ciudades".*
>
> David Harvey en *La condición de la posmodernidad*

El modernismo se refiere a aquellos que reivindican la modernidad en el ámbito del arte y el pensamiento. Como nos dice R. Follari, forman parte de ese movimiento el expresionismo, el futurismo, la música atonal, el cubismo, el constructivismo en cine y teatro, etc. Algunas de las características que forman parte de esta posición son: falta de narración lineal de los relatos, innovación en la modalidad expresiva, ruptura con todo naturalismo y un hacer autorreferencial y consciente de la función de producción del arte. (Follari, 1990: 21)

La noción de vanguardia fue aquella que mejor expresó la posición modernista. Ella se caracterizaba por una tajante

9 "Comentarios Reales de los Incas", en BAE, Madrid, t. III, 1960, p. 51 en F. Mires, *La colonización de las almas*, DEI, San José, 1991, p. 57 citado por Dussel, E.; *1492. El encubrimiento del otro*, p. 72.

ruptura con lo "clásico" y por la reivindicación del arte como espacio legítimo de crítica social, aunque pudiera mostrar una actitud de aceptación o rechazo de la modernidad.

"Lo moderno del modernismo [nos cuenta R. Follari] es su apelación a 'lo nuevo', su apertura de la noción de vanguardia (pensando la historia, implícitamente, como un 'telos' en cuya consecución hay quienes están más avanzados), su ruptura con los cánones de representación tradicionales y su –en algunos casos– crispada negación de lo existente, que marca la huella de la creencia en una posibilidad para lo social de cambiar lo dado, hacia lo radicalmente diferente (o, al menos, de pensarlo como utopía)." (Follari, 1990: 22)

El modernismo ha tenido varios momentos y, sin duda, la aparición de "la máquina" en el proceso de construcción de la obra de arte afectó las formas de relación del artista con su obra, con su material; y a la inversa. Existe un modernismo que asimilará estos avances "técnicos" y los postulará como nueva forma de lectura artística y otros que se alejarán en manifestación de rechazo desde un espacio más "conservador". La posibilidad de "mercantilizar" que dio "la máquina" se transformó en un parte aguas dentro del modernismo, que se debatiría –y aún lo hace desde marcos estéticos diferentes– sobre el inagotable tema del "rol del arte". D. Harvey, por su parte, nos aclara que "es importante tener en cuenta que el modernismo que apareció antes de la Primera Guerra Mundial fue más una reacción a las nuevas condiciones de producción (la máquina, la fábrica, la urbanización), circulación (los nuevos sistemas de transporte y comunicaciones) y consumo (el auge de los mercados masivos, la publicidad y la moda masiva) que un pionero en la

producción de estos cambios." (Harvey, 2008: 39)

D. Harvey tomará de Bradbury y McFarlane una definición de modernismo que aquí queremos compartir:

> [El modernismo era] una extraordinaria combinación de futurismo y nihilismo, de elementos revolucionarios y conservadores, (...) de romanticismo y clasicismo. Se trataba de la celebración de una era tecnológica y de una condena de ella; de una entusiasta aceptación de las creencias según la cual los antiguos regímenes de la cultura estaban superados, y de una profunda desesperación frente a ese temor; de una mezcla entre la convicción de que las nuevas formas eran una manera de escapar del historicismo y de las presiones de la época, y la convicción de que eran, precisamente, la expresión viva de esas cosas.[10]

Desde un punto de vista espacial, el modernismo puede leerse desde diversos lugares dependiendo del tipo de práctica que uno tenga en mente.

El modernismo de entreguerra fue "heroico". Luego de 1945, el "alto modernismo" fue el que se instaló como hegemónico y su vinculación con los centros de poder fue cada vez más estrecha. Es posible que, la necesidad de una "nueva visión" se viera mermada a partir de la instauración de una lógica de mercado basada en los preceptos de Ford y Keynes, con un *color* norteamericano. Esto último estabilizó las apetencias modernistas de posguerra.

10 Bradbury y McFarlane, "Modernism", 1890-1930, p. 46 en Harvey, D.; *La condición de la posmodernidad*, p. 40.

Fue así que el modernismo internacional comenzó a despolitizarse. En un primer momento fue rechazado por el fascismo y, en EEUU, se confundía con la cultura en su sentido más general y abstracto. El inconveniente era que este modernismo había mostrado un alto nivel de propaganda socialista durante la década de 1930 a partir del surrealismo, el constructivismo y el realismo socialista. Sin embargo, la cooptación que hiciera el expresionismo abstracto de este movimiento hizo posible que rápidamente el *establishment* político y cultural lo utilizara como *arsenal* en lo que fue conocido como la Guerra Fría. D. Harvey nos cuenta que: "los artistas de vanguardia, afirma Guilbaut (*How the World stole the idea of modern art*, 1983, p. 200), 'ahora individualistas políticamente 'neutrales'', expresaban en sus obras valores que luego eran asimilados, utilizados y cooptados por los políticos, de modo tal que la rebelión artística se transformó en una agresiva ideología liberal." (Harvey, 2008: 54)

No *todo* el modernismo "sufrió" la suerte de quedar bajo la égida del liberalismo dominante. De igual modo es interesante ver que cierta institucionalidad específica del arte no sólo ha sido utilizada por artistas "oficiales" o *bancados* por el poder de turno, sino que algunos espacios –caso de los museos– han sido utilizados por diversos sectores del arte "de resistencia", "no-oficial" o como quiera llamarse. En el mismo sentido, hacemos nuestra la siguiente aclaración: "La sutil observación de Foucault (citada en "*On the museum's ruins*", en H. Foster, ed.; Crimp, 1983, p. 47) según la cual 'Flaubert es a la biblioteca lo que Manet es al museo' pone de manifiesto cómo los innovadores del modernismo en literatura y en pintura, si bien en un sentido rompen con todas las convenciones pasadas, tienen que situarse históricamente y geográficamente en alguna parte. Tanto la biblioteca como el museo

se proponen registrar el pasado y describir la geografía a la vez que romper con ella. La reducción del pasado a una manifestación organizada como una exposición de artefactos (libros, cuadros, reliquias, etc.) es tan formal como la reducción de la geografía a un conjunto de exposiciones de cosas de lugares remotos. Los artistas plásticos y los escritores modernistas pintaron para los museos y escribieron para las bibliotecas, precisamente porque trabajar así les permitía romper con las limitaciones de su lugar y de su época." (Harvey, 2008: 300-301)

E. Lunn nos ilustra sobre *las direcciones principales de la forma estética y la perspectiva social del modernismo en conjunto*; planteando cuatro características fundamentales de este movimiento.

En primer lugar, el modernismo sería un ejercicio de **autoconciencia o autorreflexión** estética. "Los artistas, escritores y compositores modernos se ocupan a menudo de los medios materiales con los que trabajan, los procesos mismos de la creación en su propia actividad (...). Al actuar así, los modernistas escapan del intento antiguo –que ha cobrado nuevas pretensiones en la estética naturalista– de hacer del arte un mero 'reflejo' o una 'representación' trasparente de lo que supuestamente es la realidad 'exterior'." (Lunn, 1986: 47-48). Una segunda característica tendría que ver con la **simultaneidad, yuxtaposición o "montaje"**. Buena parte de este arte se hace fuerte a partir de la sincronicidad, la noción de metáfora o lo que a veces se denomina como "forma espacial"; debilitando de esta manera a la estructura narrativa o temporal.

Un tercer recurso modernista sería su apelación a **la paradoja, la ambigüedad y la incertidumbre**. En un contexto de declinación de las certidumbres de tipo

religiosa, filosófica y científica, este movimiento se acercó a la multiplicidad (como reacción, también, al nihilismo). “Los modernistas contemplaron la realidad como algo necesariamente construido a partir de perspectivas relativas, mientras trataban de aprovechar la riqueza estética y ética de imágenes, sonidos y puntos de vista ambiguos. Muchas obras modernistas son tratamientos ambiguos de la ciudad contemporánea, la máquina o las 'masas'.” (Ídem: 49)

La cuarta y última *dirección* de la que nos habla E. Lunn tiene que ver con la **“deshumanización”** y el desvanecimiento del sujeto o la personalidad individual integrada. “En la pintura moderna, la forma humana se ve violentamente distorsionada por los expresionistas, descompuesta y geométricamente rearmada por los cubistas, y por supuesto desaparece totalmente en el arte abstracto no figurativo.” (Ídem: 56)

Entre los diversos modernismos, fue el cubismo el que se relacionó más directamente con los avances tecnológicos y las nuevas herramientas; por ejemplo, tuvo su directa vinculación con las innovaciones técnicas del montaje cinematográfico en el París del 1900. A ellos, este tipo de “incursiones” les servía para alejarse de la idea del “artista genio” aislado de todo lo demás, diferenciado de la sociedad industrial y atento a la construcción de su propia personalidad. Sin embargo, “la confianza cubista no es la de la perspectiva liberal (y socialdemócrata): el empirismo y la confianza tradicionales en el progreso lento, lineal, evolutivo, ha sido sustituido por el ataque revolucionario de los cubistas con la aparente estabilidad de los objetos que se desarman, se hacen chocar y se reconstruyen en la superficie de la pintura, en una construcción posible entre otras muchas.” (Ídem: 66)

Por otro lado, debemos decir que la articulación entre las vanguardias estéticas y el marxismo ha sido un camino bastante complejo, de acercamientos y alejamientos pero –en el fondo– de ruptura. En esto coinciden E. Lunn y R. Follari. Para el primero, la Segunda Internacional no pudo afrontar las corrientes modernistas de comienzos del siglo XX, y sólo en la década del '20 algunos marxistas asumirían procedimientos modernistas. Así y todo, los esfuerzos marxistas por utilizar la estética modernista resultaron efímeros. Para el segundo, las vanguardias constituyen –al igual que el marxismo– un "relato crítico" de la modernidad. Sin embargo, las direcciones de los "dos movimientos" serían diferentes en la medida en que uno buscaría la posibilidad racional de establecimiento de un orden social alternativo al capitalista, mientras que el otro estaría más preocupado por establecer –fundamentalmente– una nueva forma de experiencia estética.

Es interesante observar, de todos modos, las coincidencias entre las vanguardias y el marxismo (como marco de interpretación de la realidad) en la medida en que ambos adhieren a nociones modernas más allá de su evidente asunción crítica (no es casual que, en la izquierda "tradicional" se haya apelado a la palabra "vanguardia" para definir a "compañeros de avanzada"). En este último sentido, existe una idea de progreso y, por ende, de teleología, que hace suponer que unos están más adelantados que otros (en relación con la "llegada"). Si se tiene en cuenta la idea de "lo nuevo", sobre todo en el ámbito del arte, se puede comprender esta necesidad de innovación que constantemente deja obsoleto "lo anterior" (como dice una canción brasileña interpretada por la banda Bersuit Vergarabat: *"veo un museo de grandes novedades / y el tiempo no para"*) dirigiéndose siempre hacia el futuro.

Según R. Follari "el posmodernismo renunció a ser vanguardista y a toda idea de vanguardia. No agregó nada nuevo, reapropió –mezclándolo– lo anterior; ninguna ida hacia adelante, pero tampoco nostalgia del pasado. Simple uso desustancializado de materiales anteriores que no pretenden llevar a cabo 'proyecto' alguno." (Follari, 1990: 36) Ahora bien, para una lectura crítica de las vanguardias en arquitectura, el epistemólogo mendocino retoma algunas ideas de María D. Castrillo ("Sobre estética y posmodernidad", art. reprod.) en donde comienza planteando que el diseño funcionalista estaba más preocupado por las necesidades de la industria que por las de los destinatarios de las construcciones. En cuanto a las vanguardias "llamadas críticas", "vitalistas", desde Dadá hasta el *happening*, Castrillo considera que su destino no pudo ser más paradójico: en su intención de "acercar" el arte a la vida cotidiana, resultó que sus "funciones" callejeras se encuentran grabadas y archivadas en los museos.

Para cerrar este apartado asumimos esta reflexión:

> La paradoja del presente es que no sólo se ha consumado la modernidad tecnológica hasta el límite de la robotización y del predominio de la informática por sobre lo industrial, sino también la protesta cultural moderna; la que fuera utopía de una vida llena de estímulos, sin tabúes, moralmente "liberada", se ha cumplido. Sólo que allí, como en el lugar del objeto del deseo de Lacan, no había nada. Recién se lo advierte al haber llegado; por eso la falta de vanguardia es hoy expresión de una doble ausencia: la de algún futuro por hacer, y la de un pasado que valga la pena reivindicar. (Follari, 1990: 38)

### *2.3. La Ilustración y la crítica a la razón*

Uno de los talantes fuertes de la época moderna ha sido la Ilustración. I. Kant la definía como “la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable (*verschuldeten Unmündigkeit*) (...) La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez.”[11]

En el mismo sentido, las propuestas que comenzaron a tomar forma desde mediados del s. XVI tuvieron en la razón, el progreso, la fe en la ciencia y la posibilidad de controlar a la naturaleza sus más altos aliados para configurar lo que hemos llamado la “modernidad ilustrada”. De esta manera lo explica E. Fernández:

> La nueva articulación del saber supone (...) el reconocimiento de los límites naturales de la razón. Se rechaza la indagación de las esencias de las cosas y de sus fundamentos metafísicos. La técnica se constituye en la esencia del nuevo saber, en el instrumento por el cual se modifica la naturaleza rasgando el velo del misterio y de la magia. El hombre se convierte, por medio de la ciencia, en el amo de la naturaleza. El conocimiento no es ya el lugar de la pura contemplación, sino el fundamento para la ejecución de procedimientos eficaces tendientes a controlar lo real. El saber es poder.[12]

11 Kant, I.; “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” A 481, citado por Dussel, E.; *1492. El encubrimiento del otro*, págs. 19-20. Una definición extendida se encuentra en Pigna, Felipe; *1810. La otra historia de nuestra Revolución fundacional*, p. 49.

12 Fernández, E.; *La constitución de la razón moderna en la historia. Caracterización y periodización de la modernidad. El debate modernidad-posmodernidad*, p. 3.

> La razón puede reconducir la historia por la senda "natural" del progreso [saliendo, de esta manera, de la "oscura" Edad Media]. La crítica (...) rompe los lazos que mantienen al hombre en una situación de autoculpable minoridad y lo anima a asumir su condición de "mayor de edad" y de "sujeto".[13]

Debe entenderse a la Ilustración en el marco de la disputa por la hegemonía del saber entre: por un lado, científicos o pensadores que iban ganando espacios en función de la necesidad de *libertades* (muchas veces impulsadas por la clase burguesa revolucionaria) y, por el otro, la Iglesia católica (fundamentalmente en Europa) con su "brazo político": las monarquías. De esta manera, la Ilustración viene a reemplazar las nociones eclesiales de sentido común por otras de carácter revolucionario, que modificaban desde la astrología, pasando por "el lugar" de Dios en la construcción de sentido, la justificación de la explotación y la pobreza como "espacio de privilegio" y promesa de un lugar mejor en el cielo; hasta las modificaciones político-institucionales que reemplazarían a las monarquías por Estados-nación sustentados en la voluntad de la burguesía (en un proceso que llevaría varias centenas de años) y una profunda transformación en la economía que generaría una modificación cultural de gran importancia.

G. Hegel será un ícono de este movimiento realizando una abultada argumentación "en favor" del pensamiento, de la razón, de la racionalidad como la forma "más alta" del pensamiento humano. Según su posición, nada podía perturbar al sujeto que se pensaba a sí mismo y que, a

13 Ídem, p. 4.

partir de su autoconciencia, realizaba su libertad. Ni el cuerpo, ni las necesidades, ni los intereses materiales podían interponerse a este tipo de conciencia. Así lo dice:

> De esta manera se diferencia el hombre del animal por el pensar. Los sentimientos, los impulsos, etc., pertenecen tanto al hombre como al animal. (…) Los sentimientos en sí, como tales, no son nada valioso, verdadero; lo que en ellos es verdadero, la determinación, por ejemplo, que hace que un sentimiento sea religioso, procede del pensar solamente. (…) El pensamiento es principalmente lo universal; ya en la Naturaleza, en sus leyes y especies, vemos que existen pensamientos; por consiguiente, no existen sólo en la forma de la conciencia, sino que en sí y por sí son del mismo modo objetivos.
> … la historia de la filosofía es el desarrollo de la razón pensante; por tanto, en el devenir de la historia de la filosofía todo habrá sucedido racionalmente. (…) Se puede sostener la creencia de que todo ha sucedido racionalmente. Es la creencia en la Providencia, sólo que de otra manera.[14]

Sin embargo, desde el s. XIX los más lúcidos exponentes de la modernidad comenzaron a sospechar de esta "conciencia pura". F. Nietzsche, K. Marx y S. Freud serán tres de los más enconados "sospechosos" de esta(s) determinación(es) ilustrada(s). Luego, la Escuela de Frankfurt se sumará a este tipo de cuestionamientos.

Pero, antes de avanzar, queremos retomar la conceptualización que realiza R. Follari con relación a qué significa

14 Hegel, G.; *Introducción a la Historia de la Filosofía*, p. 74 y 75 respectivamente.

que la razón esté en crisis y, de esta forma, ir comprendiendo el resto de la argumentación. Él nos dice que "cuando se habla de crisis de la razón se habla de crisis del fundamento, crisis de legitimidad de la razón. Se afirma que de hecho los usos de la razón ya no se asumen como 'naturales' ni universales, ni correspondientes a una legalidad intrínseca del mundo o de la 'mente' en general. Se trata de que el supuesto avance de la racionalidad hacia un mundo cada vez 'mejor', más manejado por el hombre y acorde a necesidades de éste (según lo prometía el positivismo) es lo que ya no se acepta como evidente". (Follari, 1990: 67)

M. Horkheimer y T. Adorno serán, en el marco de la Escuela de Frankfurt, dos críticos de la Ilustración y la razón instrumental. Es interesante ver cómo coinciden, en algún punto, con la cita pasada de G. Hegel que también "iguala" a la Providencia con la Razón, a Dios con el Hombre. Este párrafo despunta una reseña de sus posiciones: "El surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la división entre Dios y hombre parece en verdad irrelevante (...). Como señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada patronal, en el mando. El mito perece en el iluminismo y la naturaleza en la pura objetividad".[15] T. Adorno hará una crítica a la razón instrumental y al productivismo de manera frontal y virulenta, al estilo moderno.

15 Horkheimer, M. y Adorno, T.; "Dialéctica del Iluminismo", Buenos Aires, Sur, 1969, p. 22 y s. citada en Fernández, E.; op. cit., págs. 5-6.

Un frankfurtiano "más actual" realizará también una crítica a la razón, puntualmente a la razón instrumental. J. Habermas explica que las utopías sociales y el pensamiento histórico habían postulado a la ciencia y a la técnica como instrumentos infalibles en el dominio de la naturaleza y de la sociedad; sin embargo, esta promesa quedó destruida ante pruebas irrefutables: "todos los días nos enteramos de que las fuerzas productivas se convierten en fuerzas destructivas y de que las capacidades de planificación se transforman en potencialidades de trastorno".[16]

Así que, podemos decir sin temor a equivocarnos que la Escuela de Frankfurt realizó una álgida arenga contra la razón instrumental entendiendo a ésta como herramienta utilizada por el capitalismo del siglo XX para establecer su dominio sobre el mundo entero, optimizando el avance de las fuerzas productivas en detrimento de la sociedad y sus necesidades básicas. R. Follari estudiará esta Escuela y, al llegar a Marcuse, nos dirá:

> Para Marcuse, lo estético es "promesa de felicidad", anticipa un mundo diferente (...) La ruptura con el sistema será **estética**, tesis que sostuvo en toda su trayectoria, y que mantuvo hasta el final. (...) Pensó que una **vivencia** diferente, y no las apelaciones ideológicas, provocaban la ruptura con el orden establecido. La crítica marcusiana de la razón instrumental moderna busca en la sensibilidad aquello que se le sustraiga, para a partir de esa ruptura construir la posibilidad de una razón

16 Habermas, J.; *Ensayos políticos. La crisis del Estado de Bienestar y el agotamientos de las energías utópicas*, p. 116.

> alternativa que piense los fines desde otro punto de vista, y a la vez el modelo diferente de sociedad que posibilite el logro de dichos fines. (Follari, 1990: 42-43) [negrita en el original]

Cuando D. Harvey analiza el modernismo encuentra rasgos que están relacionados con “una parte” de lo que venimos planteando. La *lógica*, la “cuadratura” de las ciudades, esa racionalidad *invisible* que atraviesa a las urbes (esa misma invisibilidad que tiene el Municipio cuando uno observa el asfalto de una calle), las formas y los mecanismos a través de los cuales hemos “pagado” la *cercanía* de las cosas, el acceso, etc.; todo esto se relaciona con un *modo* de concebir la vida que encuentra en lo que ha *sobrevivido* de la proposición ilustrada su justificación. Una relación entre la ciudad y nuestro psiquismo será realizada por George Simmel a través de D. Harvey: “George Simmel dio un lustre especial a esta relación en su extraordinario ensayo 'La metrópoli y la vida mental', publicado en 1911. Allí Simmel analiza cómo podríamos responder e internalizar, en los planos psicológico e intelectual, esa increíble diversidad de experiencias y estímulos a la que nos expone la vida urbana moderna. Por un lado, nos hemos liberado de las cadenas de la dependencia subjetiva y, por lo tanto, contamos con un grado de libertad individual mucho más amplio. Pero eso se logró a expensas de dar a los otros un trato objetivo e instrumental. No nos queda otra alternativa que relacionarnos con 'otros' sin rostro a través del frío y despiadado cálculo de los intercambios monetarios capaces de coordinar la creciente división social del trabajo”. (Harvey, 2008: 42)

Esta mirada crítica de Simmel resulta inmanente a toda la modernidad o, mejor dicho, podría llevarse a otros planos

de esta época. La posibilidad de "orden" que implica la racionalidad trae aparejada una modificación subjetiva de importantes proporciones. La "cercanía" produce el "alejamiento" y, como bien lo apuntara Ortega y Gasset, ya no se trata de indagar sobre cómo un ser individual deviene hombre social, sino a la inversa: cómo un hombre social deviene sujeto individual. De esta manera se reactiva aquello que nos planteara el pensador alemán K. Marx con relación a nuestra doble vida: sujeto social en lo "político-formal" y en nuestros espacios de trabajo en tanto que *producción social*; y sujeto individual en *nuestra* forma privada de apropiación de los medios de subsistencia. En el mismo sentido, observamos lo deficitario de nuestro "ser social" que, a veces reñido con el amor o sea con "el reconocimiento del otro como un legítimo otro en la convivencia" (H. Maturana), no ha generado sino un sistema citadino de conveniencias en donde el "otro" sólo se transforma en herramienta de satisfacción de mis deseos y a la inversa.

Pero, ¿qué cosas incluye la crisis de la racionalidad? R. Follari nos responde que "la crisis de la racionalidad... abarca la 'negación moderna de lo moderno', las vanguardias, las filosofías de lo 'irracional', el posestructuralismo, la crisis de la epistemología declarada ya antes de los años '70; en realidad reconoce su origen en la contradicción inherente a la modernidad misma, que requirió para salvar la subjetividad enfrentar al realismo con una exaltación de lo subjetivo, como fue el caso en el romanticismo." (Follari, 1990: 71)

Aunque hemos avanzado en algunas de las nociones que abre Follari en esta cita, posiblemente no desarrollaremos todo este contenido conceptual que resulta, a todas luces, más abarcador que las intenciones de nuestro apartado.

Sin embargo, vale la pena tenerlo en cuenta como guía para analizar en qué lugares se dieron las lecturas críticas en relación con la racionalidad *moderna*.

Por otro lado, pero en consonancia con lo que venimos desarrollando, leemos a E. Dussel que en una de sus conferencias toma las argumentaciones del padre Bartolomé de las Casas con respecto a la "invasión" de *Abia Yala*. La defensa del indio y la denuncia de las aberraciones cometidas por los invasores que realizara aquel padre católico le hacen decir a Dussel: "La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II –y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico "ilustrado" (*Aufgeklärt*) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo XX–."[17] (Dussel, 1992: 99) Aunque el filósofo aclara que reivindicará la parte emancipatoria de la Ilustración, y aunque en estas oraciones observemos esa visión, nuestra desconfianza nos lleva a plantearnos lo siguiente: entendemos que cierta racionalidad (aún la instrumental) nos ha generado una serie de condiciones sociales que ha facilitado la vida en muchos aspectos y que, si acaso vale la aclaración, una parte de ella podrá *sobrevivir* y darnos herramientas para configurar nuevos mundos de derechos plenos. Pero, en

17 D. Harvey lo afirma de la siguiente manera: "... el siglo XX –con sus campos de concentración, escuadrones de la muerte, militarismo, dos guerras mundiales, amenaza de exterminio nuclear y la experiencia de Hiroshima y Nagasaki– ha aniquilado este optimismo [ilustrado]. Peor aún, existe la sospecha de que el proyecto de la Ilustración estaba condenado a volverse contra sí mismo, transformando así la lucha por la emancipación del hombre en un sistema de opresión universal en nombre de la liberación de la humanidad. Esta era la desafiante tesis de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* (1972)." (Harvey, 2008: 28)

el marco de las conquistas llevadas adelante por diversos países europeos, ¿podemos analizar este doble estándar modernidad-intraeuropea-racional-positiva y modernidad-extraeuropea-irracional-violenta? ¿No caeríamos en la misma trampa tejida por el "mito de la modernidad" si aceptáramos este par dicotómico? ¿No funciona muchas veces la idea de "racional" como velo que cubre la propia "barbarie" que no desea asumirse? ¿No es, muchas veces, el "perdón" y la "piedad" institucionalizadas en la Iglesia católica un *manto* que busca imponer el propio estilo de vida católico al resto de los mortales sin importarles los medios necesarios para conseguirlo –medios, las más de las veces, muy poco *piadosos*–?

Ahora bien: es válido contemplar otro matiz que tiene "aquella" razón y que suele resultar incómodo para quienes abdican de la existencia de clases sociales. Cuando F. Engels analiza a la Revolución Francesa, describe de qué manera todo lo existente y toda la tradición era pasada por la zaranda de la razón como forma de legitimar o no una u otra práctica, una u otra argumentación. Por esto mismo, nunca como en ese momento se utilizaron técnicas tan despiadadas para despejar de prejuicios todo lo existente. Toda creencia sería reemplazada por la razón, sin miramientos, en la búsqueda del cúmulo de libertades necesarias, propaladas por los revolucionarios y aclamadas por el pueblo. Pero, "hoy sabemos ya que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía; que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; y que el Estado de la razón, el contrato social de Rousseau, pisó y solamente podía pisar el terreno de la realidad, en forma de la república democrática burguesa. Los grandes pensadores del siglo XVIII, como todos sus predecesores, no podían romper

los marcos que su propia época les imponía."[18]

Volviendo al tema de la razón instrumental, otro de los teóricos que se mostrará reticente a ella será D. Harvey. Asumiendo algunas argumentaciones de Weber, Harvey explica cómo la ilusión de la Ilustración que confiaba en la ciencia, la técnica y la racionalidad como posibilidades de *emancipación* se convirtió en un mecanismo en donde triunfó la razón instrumental con arreglo a fines. Ella lo infectó todo: estructuras económicas, el derecho, la administración burocrática y también el arte. La "jaula de hierro" (Weber) de racionalidad burocrática no permite escapar y, en el mismo movimiento, impide cualquier tipo de libertad universal. (Harvey, 2008)

Por otro lado resulta preocupante, en el marco de las ciencias, cómo cierto tipo de razón vinculada a la distinción entre sujeto y objeto ha creado un "vacío ético". La necesaria reivindicación que llevara adelante la Ilustración en función de quitarse de encima la propuesta de gigantismo-totalizante impuesta por la "metafísica institucionalizada" (caso de la Iglesia católica) no logró –o no quiso– articularse con una política ni con una economía que llevara adelante un proyecto verdaderamente emancipador. Nuestra propuesta con relación a la necesidad de una "intersubjetividad-social" será desarrollada en el próximo apartado y será deudora de la cosmovisión azteca y tojolabal. Hablamos del regreso del espíritu en otros términos.

Para ir cerrando, queremos mostrar brevemente qué

18 F. Engels, "Anti-Dühring", ed. cit., págs. 19-20 en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, págs. 166-167.

sucedió en filosofía con la Ilustración, y decidimos hacerlo a partir de D. Harvey:

> En filosofía, la mezcla de un pragmatismo norteamericano revivificado con la ola posmarxista y posestructuralista que tuvo su impacto en París después de 1968 produjo lo que Bernstein (*Habermas and modernity*, 1985, pág. 25) llama "un encarnizamiento contra el humanismo y el legado de la Ilustración". Esto se produjo en una vigorosa denuncia de la razón abstracta y en una profunda aversión hacia cualquier proyecto que aspirara a la emancipación humana universal a través de la movilización de la tecnología, la ciencia y la razón. (...) La crisis moral de nuestro tiempo es una crisis del pensamiento de la Ilustración. Porque si bien este último sin duda pudo haber permitido que el hombre se emancipara "de la comunidad y la tradición de la Edad Media que sofocaba su libertad individual", la afirmación del "yo sin Dios" de la Ilustración, en definitiva, se negaba a sí mismo, porque la razón, un medio, ante la ausencia de la verdad de Dios, quedaba sin meta espiritual y sin moral alguna. [Luego] El proyecto teológico posmoderno consiste en reafirmar la verdad de Dios, sin abandonar los Poderes de la razón. (Harvey, 2008: 58-59)

Es importante destacar que la "crítica a la razón" será un espacio compartido tanto por la corriente que promueve la "negación moderna de la modernidad" como así también por los posmodernos. En este punto coincidirán ambas visiones, desde distintos lugares y con diversos métodos. La "negación moderna de la modernidad" al estilo de las vanguardias estéticas o el marxismo generarán una lectura crítica de la razón o de cualquier otro dispositivo de dominación que pudiera atentar contra su

propio proyecto. En cambio, los posmodernos se posicionarán de una manera diferente, descartando los mecanismos metodológicos modernos y, para decirlo rápido, modificando la problemática en su conjunto. No se buscará el desarrollo de un proyecto en particular, no se apelará a un futuro específico y posible, y la crítica que harán de la razón no postulará ninguna otra como superadora.

### *2.4. El "mito de la modernidad", el des-cubrimiento de nociones eurocéntricas y una cosmovisión originaria posible*

Aquí queremos tomar algunas de las posiciones del ontólogo Enrique Dussel de su obra *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Mantendremos el orden que pusimos en el subtítulo, tratando de explicar, en un primer momento, qué entiende Dussel por el "mito de la modernidad"; luego pasaremos a aquellas nociones eurocéntricas que nuestro autor "descubre" en la argumentación *positiva* de la modernidad para finalizar con una propuesta sobre una cosmovisión originaria posible.

Traemos a colación esta explicación para dar comienzo a esta argumentación: "[este trabajo] trata de ir hacia el origen del 'Mito de la Modernidad'. La Modernidad tiene un 'concepto' emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un 'mito' irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar. Los posmodernos critican la razón moderna como razón; nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional." (Dussel, 1992: 9) De esta manera se abre el debate por demás

nutritivo entre modernidad, mito, razón e irracionalidad. Cada paso que demos será pensado en su "fondo" y en su *contraste*, o sea, en el baile propuesto entre la "modernidad conquistadora" (que tiene su centro en el genocidio) y la "modernidad ilustrada" (que tiene su fuerte en la Ilustración y sus disputas internas).

Para empezar debemos decir que la primera modernidad tuvo su fortaleza en la *capacidad* de proyectar en el Otro las condiciones necesarias como para ejercer la propia violencia. O sea que el "mito de la Modernidad" pudo construir un *otro culpable* de la propia violencia ejercida por *lo mismo*. La guerra de conquista no se hizo esperar, y las plumas pudieron dar cuenta de la situación tal cual lo necesitaba el "mito":

> La primera [razón de la justicia de esta guerra de conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades (*magnas commoditates*), siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos (*utriusque bene*)[19]
>
> [Luego sigue:] De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, 'utilidad', 'bien' del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o 'moderniza'. En esto

19 Ginés de Sepúlveda, "De la justa causa de la guerra contra los indios" – FCE, México, 1987, p. 153 en Dussel, E.; op. cit., p. 85.

> consiste el 'mito de la Modernidad', en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. (Dussel, 1992: 86)

Así se justifica la imposición. Hoy, esta misma lógica tiene otros nombres, tal es el caso de las "guerras preventivas". Mi impulso violento se justifica por la "latencia" del ataque del Otro... Otro que, las más de las veces, ni siquiera conozco. Pero, el hecho de conocer es secundario cuando lo que prima es otra intención: ayer, oro y plata; hoy –además de oro y plata– petróleo y posicionamiento militar mundial.

Dussel apelará a Bartolomé de las Casas en la denuncia que este último realiza a la hora de analizar la "conquista". Así lo expresa el primero:

> Bartolomé de las Casas va más allá del sentido crítico de la Modernidad como emancipación (...) porque descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida "inmadurez (*Unmündigkeit*)" con una culpabilidad que el moderno intenta atribuirle para justificar su agresión. (Dussel, 1992: 95)

> La emancipación de la antigua dominación o pretendida bestialidad o barbarie de los indígenas no justifica, para Bartolomé, la irracionalidad de la violencia, de la guerra, ni tampoco compensa ni tiene proporción con el nuevo tipo de dominación establecida. **En comparación con la nueva situación de servidumbre, el antiguo orden entre los indígenas era como un paraíso perdido de libertad y dignidad.** (Dussel, 1992: 95-96) [negrita nuestra]

Más allá de las disputas entre diferentes pueblos y las relaciones de dominación de unos sobre otros, es evidente que los mecanismos de dominación europeos resultaron una fatalidad para los indoamericanos. Es evidente que su vida anterior a la conquista era bastante mejor, aun con las habituales *diferencias entre vecinos*, aun con los "mitos sacrificiales" tan fáciles de señalar en las *prácticas indias* y tan difíciles de observar en la propia cultura occidental. Resulta, a todas luces, un testimonio fundamental el de Bartolomé de las Casas como lo será el del indio Garcilaso de la Vega. Nos queda mucho por andar y desandar en esta "historia" de *Abia Yala*, en estos retazos de tiempo que hoy, para la alegría de aquellos mestizos que deseamos conocer más sobre nuestros orígenes, nos muestra un pueblo boliviano en constante construcción, un movimiento neozapatista mexicano de fuerte autonomía y al Pueblo Nación Mapuche que habita territorios de los *nuevos* Estados-nación de Argentina y Chile (solo por nombrar algunos ejemplos).

La obra de Bartolomé de las Casas *Apologética historia sumaria* tiene como propósito argumentativo el de mostrar la "racionalidad" de la "vida indígena" que resultaba en contrapartida a la "irracionalidad-violenta" del "mito de la modernidad". (Dussel, 1992) En otro de sus escritos podemos leer:

> La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad.[20]

20 "De Único Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión" (1536), Capítulo 5, 1; FCE, México, 1975, p. 65 en Dussel, E.; op. cit., p. 97.

> Que esta guerra sea injusta se demuestra, en primer lugar, teniendo en cuenta [...] que la merezca el pueblo contra el cual se mueve la guerra, por alguna injuria que le haya hecho el pueblo que ataca. Pero el pueblo infiel que vive en su patria separada de los confines de los cristianos [...] no le ha hecho al pueblo cristiano ninguna injuria *por la que merezca ser atacado* con la guerra. **Luego esa guerra es injusta.**[21] [negrita nuestra]

El "mito de la modernidad" escribe sus primeras palabras a sangre y fuego. Todo se vuelve su contrario y esto es posible en el marco del gigantismo moderno. Ese gigantismo será el que se verá reflejado en el núcleo eurocéntrico que forma parte de la legitimación de la modernidad. Fue necesario, en primer lugar, borrar una "historia" (que incluye al Mundo Musulmán y, luego, a América como *origen* de las posibilidades modernas) y luego construir Otra Historia occidental, cristiana y con Europa como Centro del Mundo.

Para mostrar lo anterior E. Dussel echa mano del alemán G. Hegel, un fiel representante de esta *segunda modernidad*. Veremos cómo hace este filósofo para construir la historia de la Europa-Centro y, en el mismo movimiento, admiraremos la increíble influencia que tuvo y tiene en muchas de nuestras argumentaciones. Para comenzar nos preguntamos: *¿cuál es la dirección que tiene la historia universal para G. Hegel?*: "La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la

21 Ídem, 6, 2; p. 431 en Dussel, E.; op. cit., págs. 98-99.

universalidad y la libertad subjetiva."[22]

Hegel comienza por el *final*, por el "remate" de su argumentación. "Europa es **absolutamente** el fin de la historia universal"; ¿qué más se le puede pedir a un intelectual orgánico de la burguesía? Su filosofía de la historia consagra a Europa al dominio absoluto, a la realización absoluta y, luego, al espíritu germano-cristiano lo postula para llevar el mayor estandarte del continente. En un "sentido general" parecido, ya vimos a I. Kant que explica la Ilustración como *salida de la humanidad de su estado de inmadurez culpable*. Esta construcción genera poco margen de acción ya que, para decirlo rápido, todo aquel que no es ilustrado es un inmaduro. En el caso de Hegel, todo aquel que no es germano-cristiano o, por lo menos, europeo, queda inmediatamente afuera de la historia.

Pero, *¿qué es la historia universal para G. Hegel y qué implica su desarrollo?* Así lo dice:

> La historia universal representa [...] el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. El desarrollo implica una serie de fases, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí.[23]

Este "desarrollo", esta "evolución" de la libertad es "exclu-

22 Hegel, *Filosofía de la Historia Universal* en Dussel, E.; op. cit., p. 19.
23 Hegel, *"Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurft"* (1830), C, c; en Sämtliche Werke, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 167; edición castellana en Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t. I, p. 134, citado en Dussel, E.; op. cit., p. 20.

siva". O sea que el Espíritu "de Hegel" se adueña de pueblos *sabios* que son llevados *a la gloria*, y descarta a otros pueblos por *malformaciones de origen* o falta de *racionalidad*. De la siguiente manera continúa su argumentación:

> El Mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco *para los europeos*. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a *todos sus caracteres propios* [...]. El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...]. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...]. De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, **que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima** (*sowie der Geist sich ihr näherte*) [...]. La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente.[24] [cursiva en el original, negrita nuestra]

Este párrafo resulta central para comprender las nociones eurocéntricas que luego formarán parte del "sentido común" de la *segunda modernidad*, del "mito de la modernidad" y aún de la construcción positivista y

24 Ídem, Anhang, b; págs. 199-200; ed. cast., págs. 171-172, en Dussel, E.; op. cit., p. 22.

neopositivista en las ciencias. Es paradójica la expresión "Nuevo Mundo" y, a la misma vez, la actitud de Hegel de ignorarlo absolutamente en el desarrollo de "su" filosofía. Luego, "como los europeos" no conocían *Abia Yala* "desde antes" por supuesto que resultará "nuevo" para ellos (*desconocido*, esa es la expresión exacta). Sin embargo, el filósofo alemán no se priva de construir su opinión sobre el Nuevo Mundo "recién conocido". Y lo hace "externa" e "internamente" sin ningún tipo de inconvenientes analizando "todos los caracteres propios" de esta nueva *porción de tierra*. Ya su origen es "inmaduro" (¿a lo Kant?), luego vale cierto desprecio hacia países europeos, cuestión necesaria para arribar a "la victoria germano-cristiana" que el autor viene preparando. El Espíritu hegeliano anulaba absolutamente cualquier *alteridad* y mostraba la superioridad de un "Viejo Mundo" que pasaría de la periferia al centro; aunque nuestro autor jamás reconozca esto y argumente en sentido contrario: "Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...]. Pero Europa es absolutamente el centro y el fin (*das Zentrum und das Ende*) del mundo antiguo y Occidente en cuanto tal, el Asia el absoluto Oriente".[25]

Como corolario de lo que se viene planteando, vale recordar que G. Hegel le daría una importante responsabilidad al Imperio Germano como portador del cristianismo. El Espíritu Absoluto encarnado en este Imperio haría del Principio cristiano su vocación principal. La siguiente explicación da *fin* a la lógica de dominación esgrimida por nuestro autor posicionando a Europa como centro del mundo y al pueblo germano-cristiano como centro del Centro. "Porque la historia es la

25 Ídem, beta; p. 235; ed. cast., p. 201 en Dussel, E.; op. cit, p. 24.

configuración del Espíritu en forma de acontecimiento"[26], "el pueblo que recibe tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial [...] Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos *no tiene derecho alguno* (rechtlos)."[27]

Hasta aquí queda establecida la propuesta filosófico-política eurocéntrica que deberá ser "desarmada" para lograr construir una noción desde la resistencia o, mejor dicho, desde la exterioridad. E. Dussel arremete con una tarea que sólo esboza pero que tiene como objetivo demostrar el "mito" oculto detrás de este eurocentrismo, como así también re-configurar una historia mundial muy otra. Tomamos una clara visión del filósofo que muestra cómo Europa, durante mucho tiempo, fue la periferia del mundo musulmán (cuestión olvidada **absolutamente** por Hegel):

> En el siglo XV, hasta el 1492, la que hoy llamamos "Europa Occidental" era un mundo *periférico* y *secundario* del mundo musulmán. Nunca había sido "centro" de la Historia. Europa Occidental no se extendía más allá de Viena por el Este, ya que hasta el 1681 los turcos estuvieron junto a sus muros, y de Sevilla en su otro extremo. La totalidad de sus habitantes, de la Europa latino-germana, no superaba los cien millones (inferior a la población del solo Imperio chino en su momento). Era una cultura aislada, que había fracasado con las cruzadas al no

26 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Werke, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970; ed. cast., t. II, p. 346.

27 Ídem, p. 347.

> poder recuperar cierta presencia en un polo neurálgico del comercio Euro-asiático: la conquista del lugar donde se situaba el Santo Sepulcro era, en realidad, el lugar donde el comercio de las caravanas que llegaban a Antioquía desde China (atravesando el Turán y el Turquestán chino) se juntaban con las vías de comunicación para llegar al Asia tropical, a la India de las especias. Rechazados los europeos de poder controlar el Mediterráneo oriental, tuvieron que permanecer aislados, periféricos del mundo musulmán. (Dussel, 1992: 126)

> Hablar en esta situación de una Europa comienzo, centro y fin de la Historia mundial –como opinaba Hegel– es haber caído en una miopía eurocéntrica. Europa Occidental no era el "centro", ni su historia había sido *nunca* el "centro" de la historia. (...) Este hecho de la "salida" de Europa Occidental de los estrechos límites dentro de los cuales el mundo musulmán la había apresado constituye, en nuestra opinión, el nacimiento de la Modernidad. (Dussel, 1992: 128)

## *Una cosmovisión originaria posible*

Ahora, trataremos de adentrarnos en la búsqueda de una cosmovisión originaria de Nuestra América que dé cuenta de la lógica de una interpretación ancestral *americana*. Podemos visualizar cómo el Sol representa la fuente de vida fundamental en buena parte de las culturas originarias. Así lo presentaremos:

> Este Sol, su nombre 4 *movimiento*, este es nuestro Sol, en el que vivimos ahora [...] El quinto Sol [...] se llama

> Sol de *movimiento* porque se mueve, sigue su camino.[28]
>
> "Movimiento" (*Y-olli*) tiene que ver con "corazón" (*Y-ollo-tl*) y con "vida" (*Yoliliztli*). En realidad "vida" significa "movilidad" (...). Vida, para los aztecas, era "movilidad"; el corazón era el órgano que "movía". El Sol se movía en el cielo siguiendo su "camino" (*Iohtlatoquiliz*), y "moviendo" o vitalizando todos los seres vivos (los que se mueven por sí). Estos debían dar su vida en sacrificio para que el Sol viviera. Era un círculo vital sacrificial. (Dussel, 1992: 144)

Los aztecas afirmaban que el origen absoluto y eterno no era el "Uno" sino el "Dos" (*Ome*). En los comienzos la dualidad azteca estaba representada en *Omeyocan* (*el lugar de la Dualidad*) situado en el cielo trece. Allí vivía *Ometeótl* (*Divina-Dualidad*) o simplemente *Oméyotl* (*Dualidad*). Para los tlamatinime (sabios o "filósofos" originarios) el origen es co-determinado, siguiendo la metáfora de una mujer-varón. Para estos sabios solo la "flor y canto", o sea, la posibilidad de comunicarse con la divinidad en una comunidad de sabios, representa lo único *verdadero en la tierra* (*helli in tlaliticpac*).

Queremos expresar nuevamente una consecuencia sustancial que ha tenido el **desarrollo** de la idea de razón y la concomitante distinción entre sujeto y objeto propio del pensamiento occidental cristiano. En primer lugar, observamos que el devenir de esta división ha generado la posibilidad de vivir un mundo "muerto", de acceder a un espacio que sólo se manifiesta como mercancía, que no se mueve con nitidez, que no siente; básicamente, que se

28 León de Portilla, "La filosofía náhuatl", págs. 103 y 333, en Dussel, E.; op. cit., p. 144.

comporta como un sujeto-antropocéntrico. Así se puede expresar:

> La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos... El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón.[29]

Por otro lado, un pueblo vecino al azteca como el tojolabal[30] asume una cosmovisión muy diferente a la razón instrumental y muy similar a la de sus vecinos originarios. Como parte de esta cosmovisión originaria de Nuestra América a la que hemos adherido, la distinción que mencionáramos con anterioridad (sujeto-objeto) no tiene existencia en la forma de vida ni en la lengua tojolabal. Carlos Lenkersdorf en su trabajo sobre *Los hombres verdaderos*, analiza la vida tojolabal basándose en una lectura de lingüística-alternativa, poniendo atención en las muchas manifestaciones que tiene la lengua y la clara representación de la vida social que vive en ella. C. Lenkersdorf explica que la palabra *sujeto* no existe en tojolabal por lo que tampoco existe la palabra *objeto*; él observa que la relación que se establece en la comunidad

29 Frédérique Apffel-Marglin, *"Introduction: Rationality and the World"*, en Frédérique Apffel-Marglin y Stephen A. Marglin, *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 3 citado por Lander, Edgardo; *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, p. 15.

30 *Tojol ab al* no quiere decir otra cosa que idioma verdadero o lengua auténtica.

tojolabal (y, por ende, en la lengua) es intersubjetiva. La palabra que se puede asimilar a sujeto en tojolabal es la palabra *corazón*. Un diálogo explica esta cosmovisión:

> Mira, hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven. Aquí el reloj que traes tiene corazón. Lo ves porque camina, se mueve. Las flores, las plantas, la milpa tiene corazón. Por eso, tenemos que visitarla, platicarles y esperar que nos platiquen. Tal vez tú no lo ves ni entiendes sus palabras. Ya es otra cosa que tu reloj. Pero te digo, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven aunque tú no te das cuenta. Mira esta piedra que nos sirve de banco. También ella tiene corazón. Los ojos no te lo dicen, tampoco lo oyes ni lo sabes, porque no ves cómo vive, cómo se mueve. Tú no sabes cómo vive. Otra vez te digo, no lo ves ni lo sientes. Pero sí vive. Sí se mueve aunque muy, muy despacito. Otra vuelta te lo digo. Vive. Tiene corazón. Créeme.[31]

Estas fueron las palabras que nos entregó el hermano Chepe. Lo intersubjetivo podría "traducirse" a *entrecorazones*. La vida de la cosmovisión tojolabal se da entrecorazones y resulta ser muy diferente a la mirada occidental-cristiana-sujeto-propiedad-objeto. Para los tojolabales resulta natural entender que cada elemento de nuestro planeta tiene vida y eso nos obliga a respetar todas las formas de existencia. Además quita al ser humano del centro de las formas de interpretaciones del mundo llevándolo a un lugar que es parte-igual en la naturaleza.

31 Lenkersdorf, Carlos; Los hombres verdaderos: Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica, 3.1.4.1. El testimonio del hermano Chepe, pág. 70. (Lenkersdorf tradujo este testimonio del tojolabal).

“Nosotros, mujeres y hombres, no somos tan particulares, puesto que no hay nada sin vida. Por ello, estamos ubicados en medio de muchos, muchos hermanos que viven y nos acompañan. Todos formamos una gran comunidad. Nosotros no representamos el centro ni la cúspide de todas las cosas. Somos **compañeros entre compañeros**. Iguales entre iguales. No estamos solos ni abandonados. Siempre estamos en compañía.”[32]

Existe una circularidad en buena parte de las interpretaciones de pueblos originarios con relación a la experiencia vivida. Hay un “retorno”, un tiempo que vuelve y se resignifica en un “presente”. Pero, en la medida en que este relato no tiene en cuenta una “historia-lineal”, lo que en realidad sucede es que todos los “pasados-presentes” tienen la cualidad de actualizarse en este tiempo de vivencias. La astrología y ciertas interpretaciones del contacto-comunicativo con la naturaleza hacen posible una serie de augurios y pronósticos vinculados con la vida. En la circularidad del tiempo *originario* la posibilidad de conocer acontecimientos “futuros” es exactamente la misma que la de acceder a hechos del “pasado” a partir de una lectura “presente”. El segundo-presente en donde se realiza el *intercambio de información*, teniendo en cuenta el retorno-circular, lleva consigo una exacta acumulación de “presentes-pasados” y explicaciones “futuras”. Lo que se “ve” no es el “futuro”, sino la posibilidad de actualizar un nuevo *retorno* en un momento presente que se vuelve eterno.

Esto no tuvo tiempo de ser explicado. Una brutal distancia existía entre los tlamatinime y los cristianos venidos de

32 Ídem, pág. 71.

España. “Se cuenta que a tres *tlamatinime* de Echécatl, de origen tezcocano, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los obligó. No más venían trayendo sus papeles con pinturas [‘códices’]. Eran cuatro, uno huyó; tres fueron atacados, allá en Coyoacán.”[33] Es difícil de imaginar el nivel de soberbia de aquellos españoles y la humillación por la que pasaron estos “pensadores” originarios. E. Dussel cuenta sobre un encuentro entre *tlamatinime* y doce frailes franciscanos venidos de España. De esta manera lo describe:

> Era un diálogo entre “la razón del Otro” y el “discurso de la Modernidad” naciente. No había simetría: no era una “comunidad de argumentación” en situación ideal, ya que unos eran los vencidos y otros los vencedores. Además, y contra lo que pudiese pensarse, el saber de ambos argumentantes tenía diferente desarrollo. El de los *tlamatinime* conservaba el alto grado de sofisticación de *Calmécac*. Los frailes, aunque muy escogidos y excelentes religiosos, no tenían el nivel formal de los aztecas. (Dussel, 1992: 170)
>
> En aquel momento histórico, los *tlamatinime* construyeron una pieza estricta del arte retórico (“flor y canto”), plena de belleza y lógica, dividida en seis partes. [En la numeración de León Portilla: 1. Introducción retórica, 2. Preparación a la respuesta a la propuesta de los frailes, 3. Planteo central de la cuestión a ser debatida, 4. Argumentos para probar la conclusión a la que quieren llegar los *tlamatinime*: a) De autoridad, b) De coherencia existencial, c) De antigüedad; 5. Conclusión: no podemos abandonar

33 Ms. Anónimo de Tlatelolco – León Portilla, “El reverso de la conquista”, p. 35, citado en Dussel, E.; op. cit., p. 169.

> nuestras normas de vida y 6. Corolario: "haced con nosotros lo que queráis".] (Ídem: 171)

En relación con el punto 1. Introducción retórica, una parte de él dice: "Señores nuestros, muy estimados señores: Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra. Aquí, ante vosotros, os contemplamos, nosotros gente ignorante." (Ídem, 171) Esta ignorancia no es una ignorancia cualquiera, sino que es *timacevalti*: justo aquello que se tiene desde la sabiduría (de esta manera lo explicaba Nezahualcoyotl). "¿Acaso hablamos algo *verdadero* aquí, Dador de Vida? Solo soñamos, solo nos levantamos del sueño, sólo es un sueño. ¡Nadie habla aquí *verdad*!"[34]

Es posible que en la actualidad exista un "nuevo Dios". Y ese *nuevo dios* no deja de exigir el sacrificio de hombres y mujeres, de montes y montañas y de ríos y mares. Es un nuevo dios que lo absorbe todo, lo consume todo y lo acumula todo. No parece tener otro mandamiento que no sea aquel que dice: "no importa qué cosas sucedan, mantendrás o aumentarás la tasa de ganancia vigente". De la siguiente manera lo presenta nuestro autor:

> Un "Nuevo Dios" amanece en el horizonte de una nueva época, comienza en el cielo su camino triunfal, no ya bajo el signo sacrificial Huitzilopochli, sino ahora bajo el reinado del "mito sacrificial de la Modernidad": el *capital* en su época dineraria –siglos XVI y XVII bajo el mercantilismo hispano y después ho-

34 Ms. Cantares Mexicanos, fol. 17, r; León Portilla, op. cit., p. 60, citado en Dussel, E.; op. cit., p. 171. El "no hablar verdad" es, efectivamente, el reconocimiento del trabajoso camino hacia la verdad. El reconocimiento del desconocimiento, condición indispensable para analizar y descubrir, para vincularse con el espíritu.

landés, para en el siglo XVIII adquirir su rostro industrial en Inglaterra, o en el siglo XX el transnacional en Estados Unidos, Alemania o Japón: metamorfosis de un nuevo "fetiche"–. (Ídem: 178)

> "El capital es trabajo muerto que sólo se *vivifica*, a la manera del vampiro, al chupar *trabajo vivo*, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa."[35] El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas de América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Occidentales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los albores de la era [llamada por Dussel "El Sexto Sol"] de la producción capitalista.[36]

En otro trabajo hemos podido rastrear las formas de organización indígena, la educación bilingüe que se imparte en muchas comunidades, las economías sustentables respetuosas de la naturaleza y su incansable lucha por el reconocimiento de sus modos de vida, de su cosmovisión y su espíritu. Es mucho lo que nos queda por aprender de experiencias como las que hoy se dan en el Estado Plurinacional de Bolivia, en Ecuador, Venezuela y en las diversas organizaciones campesinas e indígenas que promueven el "Buen Vivir" y la defensa de la Pacha Mama.

35 Karl Marx, "El Capital I", cap. 3, 1 (1867) (ed. castellana Siglo XXI, México, t. I/1, págs. 279-280; ed. alemana MEGA II, 5, p. 179) en Dussel, E.; op. cit., p. 179.

36 Ídem, I, 6 (I/3, p. 939: MEGA II, 5, p. 601) en Dussel, E.; op. cit., p. 179. "El clásico santo del cristianismo mortificaba *su cuerpo* para la salvación de las almas de las masas; el educado santo moderno mortificará *el cuerpo de las masas* para la salvación de su propia alma." Marx, K. y Engels, F.; "El movimiento contra la Iglesia. Sobre la religión", ed. cit., p. 111, en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, p. 170.

# 3.

# La Posmodernidad

*La Ilustración ha muerto, el marxismo ha muerto, el movimiento obrero ha muerto... y el autor no se siente nada bien.*

Neil Smith

La posmodernidad resulta ser un complejo mecanismo teórico en tanto rompe con cualquier idea o necesidad de totalidad y, por ende, fragmenta en mil pedazos aquello que puede estudiarse o percibirse. Cada fragmentación genera lógicas propias, "impulsos particulares" que van de la mano de *nociones de la diferencia*. El gigantismo moderno lo hizo posible y hoy las diferencias se acumulan en todas las esquinas, creando estudios y análisis que van desde las tribus urbanas (*emos*, *floguers*, cumbieros, *hiphoperos*, *skateros*, etc.), grupos étnicos (indígenas, afroamericanos, estudios de inmigración; por nombrar solo algunos), pasando por temas de diversidad sexual (gays, lesbianas, transgéneros, etc.) e identidad en su sentido más amplio (grupos de consumo, ecologistas, visionado de TV, usos de la Internet, etc.); hasta llegar a los renombrados estudios culturales (que incluyen elementos de lo que hemos mencionado) y a una parte de las filosofías de la deconstrucción.

J. F. Lyotard será uno de los primeros en avanzar sobre el concepto de posmodernidad en filosofía. En su diagnóstico, él dirá: "En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la

ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego (...) Cuando este metadiscurso [la filosofía] recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar 'moderna' a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse." "Simplificando al máximo, se tiene por 'postmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos (...) Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella."[37]

Vinculado al rechazo a los "meta-relatos", nos encontramos con que: "El redescubrimiento del pragmatismo en filosofía (por ej. Rorty, 1979), la transformación de las ideas sobre la filosofía de la ciencia propuesta por Kuhn (1962) y Feyerabend (1975), el énfasis de Foucault en la discontinuidad y la diferencia en la historia, y el privilegio que éste otorga a 'las correlaciones polimorfas en lugar de la causalidad simple o compleja', los nuevos desarrollos de las matemáticas que destacan la indeterminación (catástrofe y teoría del caos, geometría fractal), la reaparición de la preocupación por la ética, la política y la antropología, por el valor y dignidad del 'otro', todo indica un cambio extendido y profundo en la 'estructura del sentimiento'. Estos ejemplos tienen en común un rechazo por los 'meta-relatos' (grandes interpretaciones teóricas de aplicación universal)." (Harvey, 2008: 23)

Son dos las críticas que se repiten en diversos autores

37 Lyotard, J. F.; Introducción a *La condición posmoderna*, págs. 9 y 10 respectivamente.

sobre cierta **actitud** posmoderna que plantea contradicciones internas: la primera: aunque, como mencionáramos, la diversidad y fragmentación forman parte de sus características principales es habitual la queja de los posmodernos en relación con la crítica que se les realiza desde lecturas modernas. Resulta paradojal, en este punto, semejante observación. La segunda: no hay, de parte de los posmodernos, un reconocimiento a su "nacimiento moderno"; no se reconoce en sus recorridos argumentativos una valoración a la época predecesora que, inevitablemente, convive aún con ellos (o nosotros).

Sin duda que existen muchas características posmodernas que vale la pena rescatar en la medida que abordan espacios que las teorías y nociones anteriores no contemplaban. Cuando R. Follari analiza un compilado hecho por Foster, encuentra que: "el posmodernismo implica abandono de la proyectualidad, o imposibilidad de su pensamiento, asumido esto como dato social objetivo; ausencia de cualquier 'totalidad' como horizonte de significación social o política; una estética que 'no rompe' con lo dado, alejadas de utopismos estilo Marcuse y Bloch; un centramiento, si cabe la palabra, en el solo mundo 'próximo' al sujeto. Pero si ahora nos ubicamos en los valores que lo posmoderno ha planteado, hay que advertir, en una misma textualidad, la existencia de aspectos compartibles: reasumición de la existencia inmediata del sujeto, sin mistificarla en Presencia; recuperación de lo corpóreo; toma de lugar en los problemas más directos de la comunidad a que se pertenece (la **pequeña** comunidad, por supuesto); eliminación de los teleologismos que pretenden una historia predeterminada; capacidad para un talante 'no crispado' de la existencia y para el goce correspondiente, su búsqueda y reconocimiento, etc." (Follari, 1990: 80-81) [negrita en el original]

Otra modificación importante que se ha dado en este "rebasamiento" posmoderno ha sido la del sujeto-humano. A diferencia de los sujetos de los meta-relatos, Hombres que asumían en sí grandes proezas y fuertes determinaciones de cambios sociales y culturales, el sujeto posmoderno aparece como ese sujeto fragmentado que "apenas" asume su espacio ya que considera que sólo ese es demasiado "complejo". El sujeto revolucionario propio de la crítica de la modernidad al estilo de la Clase Obrera es reemplazado por el sujeto fuertemente interpelado por los medios masivos de comunicación, la "sociedad de consumo", el hedonismo como centralidad de vida, las posibilidades más efímeras –en la medida en que la realización de un Proyecto o la lucha por valores *para toda la sociedad* han desaparecido– y una cierta soledad exóticamente acompañada: una especie de *soledad de multitudes*.[38]

Estas determinaciones epocales que nosotros hemos construido para nuestras vidas resultan en contradicciones económicas y culturales. Cierto sector de la política liberal tradicional y no pocos dirigentes de las religiones instituidas encuentran en la posmodernidad a un adversario... a la vez que, en relación con la posibilidad de realizar negocios, mantener flujos constantes de dinero y tener un alto consumo de sus propias propuestas y chances de acumulación, la época no podría serles más favorable. Por esto mismo el ex-marxista D. Bell puede estar preocupado por la moral tradicional y las dificultades de

38 "El fin de la fantasía positivista del proceso indefinido, y a la vez de la noción marxista de revolución social (hablamos del capitalismo avanzado), son muestra fuerte de que ha sido clausurada una época de proyectos históricos, para pasar a otra donde ya no se mantiene el 'espíritu histórico', la lucha por construir un porvenir. Ésa es precisamente la característica definitoria de la posmodernidad." (Follari, 1990: 87)

supervivencia de la cultura del ahorro ante un sistema que promueve constantemente el consumo y el placer. Para J. Habermas se busca una relación de dependencia al mercado y se incentiva el avance de las fuerzas productivas; sin embargo, luego existe una oposición a las consecuencias culturales de esta lógica. Como estas últimas están determinadas por las primeras, la cuestión no tiene solución: de esto se trata la contradicción neoconservadora. (Follari, 1990: 91)

Lo anterior y, también, la totalidad de la discusión modernidad-posmodernidad tiene como objetivos determinar los rasgos generales de nuestra época a fin de sustentar aquellas políticas y acciones que creemos van en defensa de una sociedad más incluyente e igualitaria; al mismo tiempo que nos da las pautas para modificar los espacios reaccionarios que impiden un avance hacia el ejercicio pleno de derechos y la "absoluta" realización de los sentidos. En Latinoamérica se puede decir que, aunque la posmodernidad ha tomado buena parte de nuestro modo de vida, no se encuentra en un espacio de plenitud total, sobre todo porque la segunda modernidad no ha logrado desarrollarse "completamente" en estas tierras. En este sentido, lejos estamos de cierto hastío por el consumo y la oferta de productos, no se ha producido una industrialización "asfixiante" ni una maquinación de lo cotidiano; aún la naturaleza puede ser encontrada por nosotros, aunque cada vez resulte menos *natural*. De todos modos, sí sufrimos la polución en las grandes ciudades, hay un proceso de "despersonalización" creciente, existe también un sistema de satélites, comunicaciones instantáneas y digitalidad en ascenso, como así también grandes bolsones de pobreza de hombres y mujeres que no acceden a servicios básicos y que no encuentran trabajo con mucha facilidad (vale aclarar que esto último ha cambiado

notablemente desde la profundización de los proyectos neodesarrollistas y del “Socialismo del siglo XXI”).

Sin embargo, el siglo XXI ha despertado un cierto tipo de integración regional que ha posibilitado un aumento en el acceso a la educación, una suba en el índice de empleo y una reducción de la pobreza en buena parte de Latinoamérica. Algunos sectores de la juventud hoy encuentran otros espacios y vuelven a confiar en el país *nuestroamericano* en donde habitan, todo esto acompañado de reiteradas crisis que en la actualidad afectan a países tales como: EEUU, España, Portugal, Grecia, Islandia, Chipre, etc.

En Argentina, luego de siete años de virulenta dictadura militar (1976-1983); un tibio retorno a la democracia de la mano de Raúl Alfonsín (1983-1989) y, después de diez años de abierto neoliberalismo durante la gestión de Carlos Menem (1989-1999); se gestó una sólida base para la crisis de lo crítico-revolucionario. La persecución política de las organizaciones en la época del terrorismo de Estado, el proceso de endeudamiento externo que disminuyó las posibilidades de soberanía, la derrota en la guerra de Malvinas (1982) con las consecuencias sociales pertinentes, los procesos de hiperinflación y los diez años de entrega del patrimonio nacional a multinacionales extranjeras hicieron posible un debilitamiento de las proposiciones de comienzo de la década del ’70. La disolución de la Unión Soviética y la caída del muro de Berlín (con el concomitante debilitamiento del marxismo ortodoxo), los socialismos *agiornados* en diversas regiones del globo y la lenta pero contundente instalación de un “mercado global”, hicieron posible una disolución de las teleologías en sentido utópico, la proyectualidad “blanda” al estilo de “gestiones”, la desaparición del *sujeto tradicional* y el desinterés de las grandes masas por la política.

Como lo apuntáramos anteriormente, desde el primer gobierno de Chávez en Venezuela –a partir de 1998– (y siguiendo por Ecuador, Bolivia y Argentina) se puede observar que los diversos neopopulismos latinoamericanos de izquierda y centro-izquierda generarán un "retorno" de caracteres modernos en donde la política y su proyectualidad tendrán una fuerte raigambre. Aunque los espacios políticos que lideran este nuevo movimiento están integrados por muchas organizaciones de distintas procedencias, existe una cierta centralidad y liderazgo similar a los que plantearan los partidos y estructuras de la década del '60 y principios de los '70 –más parecidos aún a los populismos anteriores–. Se comparte igualmente cierta matriz ideológica aunque sus posiciones se ubiquen a la izquierda de los viejos populismos.

## *3.1. El Posmodernismo*

*... me gustaría caracterizar la experiencia posmodernista en la forma con que confío que resulte una frase paradójica: la de que "lo diferente se parece".*

Fredric Jameson en *Ensayos sobre el posmodernismo*

*[aunque] el movimiento de 1968 [Chicago, París, Praga, México, Madrid, Tokio y Berlín] resultó un fracaso, debe ser considerado, sin embargo, como el precursor político y cultural del surgimiento del posmodernismo.*

David Harvey en *La condición posmoderna*

Presentamos ahora al posmodernismo en tanto lógica cultural dominante del capitalismo tardío. Así lo muestra Eduardo Grüner y lo continúa Fredric Jameson:

> El posmodernismo es, entre otras cosas, la recuperación (no siempre del todo consciente), por parte de la ideología dominante, del hecho de que se ha operado efectivamente, en el mundo, una *metamorfosis* –y la resonancia kafkiana del término no es desestimable– por la cual ni la esfera de la producción, ni las clases sociales, ni la praxis política, ni el orden simbólico en su conjunto, son ya lo que eran: una "puesta a punto" con respecto de lo cual, hay que decirlo con claridad, el reloj de la izquierda atrasa sensiblemente. (Jameson, 1991: 8) [Del prólogo de E. Grüner]

> Los últimos años se han caracterizado por un milenarismo de signo inverso, en que las premoniciones catastróficas o redentoras del futuro han sido reemplazadas por la sensación del fin de esto o aquello (el fin de la ideología, del arte o las clases sociales; la "crisis" del leninismo, de la socialdemocracia o del estado de bienestar, etc.): tomados en conjunto, estos fenómenos quizá constituyan lo que cada vez más se ha dado en denominar posmodernismo. (Ídem: 15)

D. Harvey echa mano del crítico literario Terry Eagleton para definir el término posmodernismo: "Existe quizás un cierto consenso según el cual el típico artefacto posmodernista es leve, auto-irónico y hasta esquizoide; y reacciona a la autonomía austera del alto modernismo adoptando de manera imprudente el lenguaje del comercio y de la mercancía. Su posición con respecto a la tradición cultural es la de un pastiche irreverente, y su artificial superficialidad socava toda solemnidad metafísica, en ocasiones mediante una estética brutal de suciedad y shock." (Harvey, 2008: 23)

Uno de los más renombrados exponentes de la posmodernidad será Jean François Lyotard. Él propone que el posmodernismo, como producción contemporánea o poscontemporánea que lleva un fuerte compromiso en lo vital y lo novedoso, sea entendido como una parte de una *reafirmación* del auténtico modernismo clásico. Cuando F. Jameson analiza a J. F. Lyotard dice que "el giro ingenioso de su propia propuesta implica la proposición de que algo llamado 'posmodernismo' no *continúa* al modernismo clásico propiamente dicho, como su producto de desecho más reciente, sino que **lo precede y lo prepara**, de manera que los posmodernismos contemporáneos que nos rodean pueden entenderse como la promesa del retorno y la reinvención, la reaparición triunfante de algún nuevo modernismo clásico dotado de su viejo poder y con sangre fresca." (Jameson, 1991: 97)

Por otro lado, nuestro autor "sostiene que el proyecto moderno no ha sido abandonado ni olvidado, sino que ha sido 'liquidado': se ha destruido a sí mismo, pues la propia lógica de la dominación por parte del sujeto sobre los objetos producidos por las ciencias y las tecnologías contemporáneas no conduce a una mayor libertad, a un mayor acceso a la educación, a una mejor distribución de la riqueza, etc., sino a la **dominación pura**, que sólo reconoce al éxito como criterio de juicio."[39]

Al analizar el lenguaje, Lyotard llevará sus proposiciones hasta el punto de la **dispersión**. Aunque asume que el vínculo social está dado por lo lingüístico, inmediata-

39 Fernández, E.; *La constitución de la razón moderna en la historia. Caracterización y periodización de la modernidad. El debate modernidad-posmodernidad*, p. 9.

mente plantea que ese vínculo “no está tejido con una sola hebra” y que puede encontrar un número indeterminado de “juegos del lenguaje”. No se establecerían combinaciones estables del lenguaje, antes bien, cada uno de nosotros viviría en la “intersección de muchos de ellos”. De esta manera, se puede concluir que el sujeto social no puede sino “disolverse” en este entramado del lenguaje plurifacético. (Harvey, 2008: 63-64). En el mismo sentido, la obra de Lyotard pone de manifiesto que los cambios en las transformaciones técnicas y sociales de la comunicación han generado una modificación en el modernismo. (Ídem: 67-68)

F. Jameson nos da un pantallazo sobre la cultura cuando nos cuenta que “... los posmodernistas se sienten fascinados por el conjunto del panorama ‘degradado’ que conforma el *shock* y el *kitsch*, la cultura de los seriales de televisión y de *Selecciones del Reader’s Digest*, de la propaganda comercial y los moteles, de las películas de medianoche y los filmes de bajo nivel de Hollywood, de la llamada paraliteratura con sus categorías de literatura gótica o de amor, biografía popular, detectivesca, de ciencia ficción o de fantasía”. (Jameson, 1991: 17) Con relación a las *patologías culturales*, nuestro autor afirma que puede observarse un desplazamiento en donde “la alienación del sujeto ha sido sustituida por la fragmentación del sujeto”; y en donde conceptos como la ansiedad y la alienación, la histeria y la neurosis de la época de Freud, las experiencias vinculadas a la soledad radical y la anomia ya nada tienen que ver con las grandes figuras al estilo de Warhol o Marilyn Monroe, los casos de autodestrucción de fines de la década del ’60 ni con las experiencias con las drogas y la esquizofrenia, fenómenos estos últimos relacionados con el posmodernismo.

Cuando este filósofo norteamericano propone nociones tales como “euforia” o “autoaniquilación” lo hace para explicar que “estos términos traen inevitablemente a la memoria uno de los temas más de moda en la teoría contemporánea: el de la ‘muerte’ del propio sujeto –o dicho en otras palabras, el fin de la mónada, o el ego, o el individuo burgués autónomo– y el *stress* que acompaña a este fenómeno, sea como nueva moral o como descripción empírica, al producirse el *descentramiento* de este sujeto o de esta psiquis previamente centrada (De las dos posibles formulaciones de esta idea –la historicista, que plantea que un sujeto que estuvo una vez centrado, en el periodo del capitalismo clásico y de la familia nuclear, se ha disuelto hoy en el mundo de la burocracia organizativa; y la posición posestructuralista, más radical, que sugiere que tal sujeto nunca existió, sino como una especie de espejismo ideológico–, me inclino obviamente hacia la primera; de cualquier modo, la segunda debe tomar en consideración algo así como ‘la realidad de la apariencia’)”. (Jameson, 1991: 31-32)

Al analizar, en el apartado anterior, las “dos modernidades” que se han posicionado frente a nosotros, entendemos a la primera de ellas como la “modernidad realmente existente” en tanto incluye su “mito moderno”. La segunda es, justamente, “la realidad de la apariencia”, el desarrollo de buena parte del *mito* que se vuelve realidad y se confunde con el resto de las cosas. Estas dos modernidades servirán también para definir a la posmodernidad y el posmodernismo. La “modernidad conquistadora” irá en la búsqueda de la “otra historia”, la parte negada y silenciada por la historia oficial, se dirigirá a los *bajofondos* en donde viven todos aquellos que quedaron sepultados bajo lo que aún se denomina Pensamiento Único. La “modernidad

ilustrada" podrá asumir características de la primera, pero será su recorrido uno de tipo *ilustrado*, razonable, ordenado y organizado –en buena medida– a partir del espíritu burgués. Su misma negación –a la cual adherimos desde una visión marxista– tendrá este mismo influjo. Vale el desafío para la construcción de un nuevo espíritu. (Y resulta necesario aclarar que *nuestras* dos modernidades no están separadas como tampoco puede separarse la modernidad de la posmodernidad en su sentido general).

F. Jameson plantea que existe una pérdida del "pasado radical" en el marco del posmodernismo. Al analizar una novela histórica, él entiende que esta ya no puede "rescatar" el pasado histórico, sino que sólo puede imprimir los estereotipos e ideas *presentes* en aquel pasado, generando lo que denomina "historia pop". Por este motivo, la Historia siempre estaría fuera de nuestro alcance. Por otro lado, nuestro autor, en un apartado titulado "Collage y diferencia radical", rescata que "... en las obras posmodernistas más interesantes se puede detectar una visión más positiva de las relaciones, que devuelve su tensión propia a la noción misma de diferencias. Este nuevo modo de relación mediante la diferencia puede ser en ciertas ocasiones un nuevo y original modo de pensar y percibir, plenamente logrado; más a menudo adopta la forma de un imperativo imposible; alcanzar esa nueva mutación en lo que quizás ya no se pueda llamar conciencia". (Jameson, 1991: 55)

Esta misma apelación a la diferencia y la particularidad en el posmodernismo le da a esta lógica cultural dominante una doble situación paradojal (y aun de irresolución): en primer lugar, aquello que ha sido denominado como "la moda de la nostalgia" es esto de que "la diferencia se

parece"; al asumir tantos estilos diversos de tantas épocas distintas el posmodernismo termina asimilándose a "otros momentos" sin que, en definitiva, pueda lograr un "estilo propio" o, tal vez, teniendo como estilo lo similar a otras estéticas como una sumatoria indiferenciada. Lo segundo tiene que ver con que, en la medida en que no se acepta la idea de una "periodización totalizante" en tanto se va por la lógica de la particularidad, se le hace muy difícil definir su propio "campo", su propio espacio de acción sin caer en un proceso contradictorio permanente. Aún los conceptos "posmodernidad" y "posmodernismo" pueden ser, en sí mismos, contrarios a esta misma época y caracterización estética.

Sin embargo, es válido comprender que, en un sentido general, los particularismos posmodernistas han ampliado el "rango" de voces que pueden ser escuchadas. Por esto mismo, "Huyssens ataca en particular al imperialismo de una modernidad ilustrada que pretendía hablar en nombre de los otros (pueblos colonizados, negros y minorías, grupos religiosos, mujeres, la clase obrera) a través de una única voz. (...) La idea de que todos los grupos tienen derecho a hablar por sí mismos, con su propia voz, y que esa voz sea aceptada como auténtica y legítima, es esencial a la posición pluralista del posmodernismo". (Harvey, 2008: 65)

Actualmente, gran parte del posmodernismo es anti-aurático y anti-vanguardista y trata de buscar respuestas en el ámbito cultural y mediático. Las nuevas tecnologías son, sin duda, uno de los insumos necesarios para saldar la brecha entre la cultura popular y la producción cultural. La no existencia de un impulso vanguardista y/o revolucionario al interior de las filas posmodernistas ha genera-

do la sospecha (y la denuncia) sobre su vínculo con la comercialización y las imposiciones del mercado. En el mismo sentido y "en los últimos años, hemos asistido a la apropiación virtual del arte por los grandes intereses empresarios. Porque cualquiera que sea el papel que haya desempeñado el capital en el arte modernista, el fenómeno actual es nuevo, justamente por su extensión. Las corporaciones se han convertido, en todo sentido, en las grandes patrocinadoras del arte. Arman enormes colecciones. Realizan las exposiciones más importantes en los museos (...) compran y venden en cantidad, apostando al crecimiento de los valores de los jóvenes artistas". (Ídem: 80)

En lo referido a la economía es interesante tener en cuenta lo que se ha denominado "economía con espejos" o "economía vudú" que tuvo lugar entre 1960 y 1987 en EEUU. D. Harvey analiza brevemente este periodo y, para esto, toma un aviso del Lloyds Bank (p. 365) que incita a que el ciudadano ingrese en el mundo ficticio de la especulación financiera (para luego, como a fines de 2008, pueda "ocupar" las calles como un *homeless* más). Nosotros retomamos una expresión de este aviso que pone de manifiesto el nivel de instrumentalización de la época posmoderna y –de otro modo– esta preocupante chance de que Todo se vuelva mercancía: "Por esa época James y Helen se mudaron a la casa de al lado. A Maggie le pareció una buena idea invitarlos a comer. Fui de la misma opinión. Los dos trabajaban en la City, y quizá podría aprovechar sus conocimientos. Y aún me darían consejos para organizar un portfolio". (Ídem: 366)

Nuestro autor realiza una oposición entre "El modernismo fordista y el posmodernismo flexible", "enfrenta-

miento" que no tiene desperdicios y que nos es útil para ir cerrando este breve rodeo *filoeconómico*: "La modernidad fordista no está muy lejos de ser homogénea. Tiene mucho de cristalización y permanencia relativas: capital fijo en la producción masiva, mercados estables, estandarizados y homogéneos, una configuración estable del poder y de la influencia de la economía política, autoridad y metateorías fácilmente identificables, un fundamento sólido en la materialidad y la racionalidad científico-técnica, y otros componentes parecidos. Pero todo esto se ordena en torno de un proyecto social y económico del Devenir, de crecimiento y transformación de las relaciones sociales, del arte y la originalidad auráticas, de la renovación y el vanguardismo. Por otra parte, la flexibilidad posmodernista está dominada por la ficción, la fantasía, lo inmaterial (en particular del dinero), el capital ficticio, las imágenes, la transitoriedad, el azar y la flexibilidad en las técnicas de producción, en los mercados laborales y en los nichos de consumo; sin embargo, encarna también un fuerte compromiso con el Ser y el lugar, una tendencia hacia la política carismática, una preocupación por la ontología y las instituciones estables favorecidas por el neoconservadurismo." (Harvey, 2008: 371-373)

Ahora nos preguntamos: **¿Cómo y cuándo surgen las nociones de posmodernidad y posmodernismo?**

| ¿Quién? - ¿Qué? | ¿Qué dijo? - ¿Qué hizo? |
|---|---|
| Federico de Onís | Introdujo el término "posmodernismo" para describir un reflujo conservador dentro del propio modernismo. |

| ¿Quién? - ¿Qué? | ¿Qué dijo? - ¿Qué hizo? |
|---|---|
| Arnold Toynbee | Denominó "era post-moderna" a la época que se inició con la guerra franco-prusiana y su definición era esencialmente negativa. Esta categoría histórica (más que estética) fue publicada en su obra *Estudio de la Historia*, en 1954. |
| Charles Orson (escritor) | Hablaba de un mundo "post-moderno" hacia 1951, aludiendo a una edad más allá de la época de los descubrimientos y de la revolución industrial. Por primera vez y en su poesía se encuentra una lectura positiva de lo posmoderno que unificaba innovación estética y revolución política. |
| C. Wright Mills e Irving Howe | Estos dos intelectuales de la izquierda neoyorkina, hacia finales de los '50, utilizaron el término de manera negativa vinculándolo con una sociedad de ciega fluctuación y vacua conformidad. |
| Leslie Fiedler (crítico) | Celebró la aparición de una nueva sensibilidad entre las jóvenes generaciones de "América". Eran "drop-outs" de la historia, mutantes culturales: base de una nueva literatura posmoderna. |
| Ihab Hassan | En la revista *Journal of Postmodern Literature and Culture* (1972), Hassan hablaba del posmodernismo como una nueva configuración que abarcaba artes visuales, la música, la tecnología y la sensibilidad en general. Aunque muchas de sus pautas fueron aceptadas, la limitación de este autor sería su incapacidad de verlo como un fenómeno social, más allá de lo estético.<br><br>En los '80 Hassan llega a la conclusión de que la posmodernidad ha cambiado y se ha convertido en una "bufonada ecléctica", "un refinado cosquilleo de nuestros placeres prestados". |

| | |
|---|---|
| La arquitectura | Fue aquí en donde apareció su relación con los fenómenos sociales. A mediados de los '70, la arquitectura "postmoderna" se proponía abandonar la monotonía planificada de las megaestructuras y adoptar el "vital desparramamiento urbano". |
| Jean-François Lyotard | En el París de 1979, *La condición posmoderna* será la primera obra filosófica que hablará sobre la posmodernidad. Para este autor, la posmodernidad estaba vinculada al surgimiento de una sociedad posindustrial teorizada por D. Bell y Alain Touraine, en la que el conocimiento se había convertido en la principal fuerza económica de producción. |

**Fuente**: Cuadro elaborado por nosotros basado en: Yarza, Claudia. *Perry Anderson y Fredric Jameson: los significados del posmodernismo*. Apunte de cátedra de Problemática Filosófica, carrera de Sociología, 2000.

En el cuadro hemos omitido las referencias a F. Jameson porque, de alguna u otra manera, sus posiciones han sido parte de la columna vertebral de este trabajo. P. Anderson, de la forma en que C. Yarza lo utiliza, hace una reivindicación de Jameson (por sobre la propuesta de Lyotard y la de Habermas), dividiendo la conceptualización del filósofo norteamericano en cinco movimientos: I. La posmodernidad deja de ser una mera ruptura estética o un cambio epistemológico para convertirse en señal cultural de un nuevo estadio del modo de producción dominante, II. La "muerte del sujeto", III. El "giro cultural", IV. ¿Cuáles eran las bases sociales, cuál el patrón geopolítico de lo posmoderno? y V. Más allá del moralismo.

Planteado lo anterior, queremos cerrar este apartado haciendo una referencia sobre cierta distinción que puede observarse entre una cultura modernista elitista y una

cultura posmodernista popular. Por último decimos que puede entenderse a lo posmoderno como "el primer estilo global específicamente norteamericano". Algunos párrafos de C. Yarza en su interpretación de P. Anderson y F. Jameson nos vendrán bien como explicación:

> La cultura moderna era irremediablemente elitista: era producida por exiliados aislados, minorías hostiles y vanguardias intransigentes. Jameson afirma que la cultura posmoderna es, por contraste, mucho más vulgar. (...) La superación de las fronteras entre las bellas artes había sido un gesto habitual dentro de la tradición insumisa de las vanguardias. La disolución de los límites entre géneros "elevados" y "bajos" de la cultura en general (...) respondía a una lógica distinta. Su dirección fue inequívocamente populista desde el principio. En este aspecto, lo posmoderno ha estado marcado por unos nuevos patrones tanto de consumo como de producción (...) En cuanto a la calidad, cierto efecto nivelador era innegable: habían pasado los tiempos de las grandes firmas individuales y de las obras maestras del arte moderno. Eso reflejaba en parte una reacción, necesaria desde hacía mucho, ante unas normas de carisma que se habían vuelto anacrónicas, pero también expresaba una nueva relación con el mercado: el grado en que ésta era una cultura de acompañamiento, más que de antagonismo, al orden económico.
>
> Jameson señala que lo posmoderno es hegemónico. "Como subrayaba Raymond Williams, todas las hegemonías han sido sistemas 'dominantes' más que totales. (...) Lo posmoderno es un sistema dominante de esta clase y nada más, pero eso es ya bastante vasto, puesto que esta hegemonía es –por primera vez– de

> alcance tendencialmente global; aunque no como puro denominador común de las sociedades capitalistas avanzadas, sino como proyección del poder de una de ellas. 'Se podría decir que lo posmoderno es el primer estilo global específicamente norteamericano'". (Yarza, 2000: 9)

## *3.2. Cultura y Arte*

> *El arte, como una parte definida del trabajo humano, no es mera "copia" o un "reflejo" de la llamada realidad externa, según Marx, sino su impregnación con propósitos humanos*
>
> Eugene Lunn en *Marxismo y modernismo*

Enganchado a lo que veníamos desarrollando en relación con lo popular, lo elitista, el posmodernismo y el modernismo, apelamos a la siguiente descripción de R. Follari:

> La irrupción de los sectores populares en el consumo cultural, a través de la radio, el disco, el cine, las reproducciones pictóricas y las ediciones literarias accesibles, cambió hacia 1930 el panorama elitista y selecto de "la cultura", desacralizó violentamente su aura, y promovió reacciones diversas, desde el matizado entusiasmo de Brecht y W. Benjamin, al rechazo de la "industria cultural" por Adorno, y el escándalo por la aparición intolerable del hombre/masa en Ortega y Gasset. (...) el equilibrio, la belleza, la armonía ya no reinaban, y junto con la emergencia de las metrópolis y con el intento de "funcionalizarlas" al uso colectivo, se veía decaer el monopolio del "gran arte" y de la cultura del refinamiento. (Follari, 1990: 69-70)

El *pastiche* es una de las *formas* que toma el posmodernismo actual. Su cualidad reside en ser una práctica neutral de la parodia pero desprovisto de su impulso satírico y, también, del hecho de que al lado de la lengua anormal a la cual se ha apelado, existe una inamovible normalidad lingüística. El abandono de la historicidad ha dado como resultado el auge del lenguaje artístico del simulacro y el *pastiche*. Su vigencia da cuenta tanto de la dificultad para acceder a hechos de la Historia como así también a lo complicado que se ha tornado crear representaciones de nuestra propia experiencia actual.

Ahora bien, estamos en condiciones de asumir la siguiente propuesta de F. Jameson en lo que se refiere al nuevo arte político:

> Una estética del trazado de mapas cognitivos –una cultura política pedagógica que trate de proporcionarle al sujeto individual un nuevo y más elevado sentido del lugar que ocupa en el sistema global– tendrá necesariamente que respetar esta dialéctica de la representación que es ya enormemente compleja, y tendrá también que intentar formas radicalmente nuevas a fin de hacerle justicia. Este no es pues, evidentemente, un llamado al retorno a un tipo más antiguo de maquinarias, a un espacio nacional más viejo y transparente, o a un enclave más mimético o tradicional y portador de una perspectiva más tranquilizante: el nuevo arte político –si es que este arte resulta posible– tendrá que asimilar la verdad del posmodernismo, esto es, de su objeto fundamental –el espacio mundial del capital multinacional– al tiempo que logre abrir una brecha hacia un nuevo modo aún inimaginable de representarlo, mediante el cual podremos nuevamente comenzar a aprehen-

> der nuestra ubicación como sujetos individuales y colectivos y a recobrar la capacidad para actuar y luchar que se encuentra neutralizada en la actualidad por nuestra confusión espacial y social. La forma política del posmodernismo, si es que va a existir, tendrá como vocación la invención y proyección del trazado de un mapa cognitivo global, a escalas social y espacial. (Jameson, 1991: 86)

La propuesta de Jameson queda abierta, como él mismo deja abierta la idea de que el posmodernismo aún no ha sido analizado en todas sus determinaciones. Una Teoría de la Posmodernidad sigue siendo necesaria en una época en donde la crisis de esto y aquello parece casi una constante. Tal vez, una Teoría de la Crisis vendría mucho mejor (y ayudaría grandemente a los países europeos hoy en quiebra). Cuando nuestro autor postula a los 'yuppies' como una especie de "grupo emergente" que posee el ADN de la posmodernidad, aclara rápidamente que ellos no representan una nueva clase social ni nada por el estilo. Simplemente puede verse en esta especie de "nuevos ricos" las prácticas culturales y los rasgos ideológicos que han generado las condiciones necesarias para esta etapa del Capital. Sin embargo, como aclara nuestro autor, son "otras clases" las que desarrollan este "impulso", siendo un misterio las razones por las cuales todos los procesos sociales hacen posible que un grupo social ajeno al "núcleo duro" de una lógica dominante asuma para sí el desarrollo de esa propuesta. Al finalizar la obra *Ensayos sobre el posmodernismo*, F. Jameson *discute* con Goldstein en lo referido a las prácticas locales y globales; así cierra su trabajo:

> Las luchas y las temáticas locales no son meramente indispensables, son inevitables; pero como he inten-

> tado decir en otro lado, son efectivas sólo en tanto permanezcan también como figuras o alegorías para alguna transformación sistemática mayor. La política debe operar simultáneamente en los niveles micro y macro; una modesta restricción a las reformas locales dentro del sistema parece razonable, pero frecuentemente resulta políticamente desmoralizante. (Ídem: 126)

Al lado del *pastiche* y lo efímero, también se fue modelando una cultura del "desperdicio". Aunque vale recordar que la modernidad supo hacerse propia la frase sobre "todo lo construido ha sido hecho para ser destruido" es válido observar que este proceso fue asumido también por el posmodernismo. Por esto mismo, una cultura centrada en la producción de mercancías logró la proliferación de valores y virtudes de la instantaneidad –tal es el caso de las "comidas rápidas"– y de lo desechable –tazas, platos, cubiertos, etc.–. De esta manera, la "obsolescencia instantánea" (David Harvey) vendría a profundizar lógicas *pasadas* creando una especie de sociedad del desperdicio en donde, junto a productos y mercancías de "corto plazo", se irían también relaciones sociales, valores, edificios, lugares y formas de hacer y de ser tradicionales. De la mano de esto, la capacidad de producir imágenes y de venderlas hizo posible que la identidad de los grupos subalternos de la sociedad pudiera ser cooptada velozmente, convirtiendo a las innovaciones "populares" en rápidas ventajas comerciales.

Pero, para conocer cuáles han sido estos valores que han ido trocando, debemos señalar cuál ha sido la ruptura que se ha dado entre la "Edad Media" y el nacimiento de la modernidad. Algunas de las características diferenciales serán: el racionalismo, diferenciación o autonomía, dina-

mismo y cambio, progresismo, universalismo y proyecto de emancipación. La filósofa Estela Fernández interpreta un artículo de Adolfo Sánchez Vázquez en donde explica que "aunque la autonomía del arte se va fraguando desde el Renacimiento (...) no se produce en sentido propio hasta bien instalada la modernidad. En la Edad Media (...) no existe la obra de arte destinada a ser contemplada por sí misma; el arte está integrado en el modo que conforman la naturaleza, los hombres y los dioses; ni los objetos de arte ni la actividad humana que los produce son concebidos autónomamente, sino en relación indisoluble con valores que los transcienden".[40] Ya en 1961, Oldenburg pedía "un arte (...) que sea político-erótico-místico, que haga algo más que sentarse sobre su trasero en un museo. Estoy por un arte que se entremezcle con la mierda de todos los días y salga ganando. Estoy por un arte que ayude a las ancianitas a cruzar la calle".[41]

Dicho lo anterior, podemos plantear algunas distinciones que existen entre el arte modernista y el posmodernista. En el primero, la obra invita a pensar y da la posibilidad de reconstruir su contexto, a recrear un mundo que se encuentra en la obra pero que se *muestra ausente*, un gesto utópico que se niega a ser cosificado; en el segundo, en cambio, se invierte la propuesta: el mundo cambia y se transforma en una colección de objetos inertes que ya no reclaman una actitud o mirada crítica, sino sólo constatativa y contemplativa.

40 Fernández, E.; *La constitución de la razón moderna en la historia. Caracterización y periodización de la modernidad. El debate modernidad-posmodernidad*, p. 7.

41 Declaraciones para el catálogo "Entornos, situaciones, espacios", exposición de 1961, citadas en Rose, págs. 190-191, en Berman, M.; op. cit., p. 336.

La cultura posmodernista es posible en un marco de producción y reproducción técnica con obras de arte que "cambian" su "materialidad" una y mil veces. La maquinización en general y la digitalidad en particular generan un sistema de múltiples lecturas e interpretaciones de la *obra de arte*. La "intervención" hecha sobre un "original", teniendo en cuenta la opción de su reproducción en diversos formatos y materiales, es cada vez más utilizada por los artistas. Este mecanismo plantea una re-configuración en las nociones y los conceptos clásicos, haciendo existir un "mundo a definir".

Tanto R. Follari como D. Harvey apelan a Walter Benjamin, integrante de la Escuela de Frankfurt, cuando quieren hablar sobre el tema de la "reproducción técnica de la obra de arte". Hoy más que nunca resulta un tema fundamental habida cuenta de la proliferación de medios técnico-tecnológicos en el desarrollo de las culturas en su sentido general y por la utilización que el artista hace de estos a la hora de "representar" el mundo. Cuando D. Harvey apela a la obra benjaminiana "La obra de arte en la era de la reproducción mecánica", nos dice:

> La renovada capacidad técnica para reproducir, difundir y vender libros e imágenes a públicos masivos, que se relacionó con la primera fotografía y después con el cine (a los que agregaríamos la radio, la televisión [e Internet]), modificó radicalmente las condiciones materiales de existencia de los artistas y, por lo tanto, su función social y política.
>
> Y además de la conciencia general de cambio y flujo que circulaba por todas las obras modernistas, la fascinación por la técnica, por la velocidad y el movimiento, por la máquina y el sistema fabril, así

> como por el repertorio de nuevas mercancías que ingresaban en la vida cotidiana, provocaron un amplio espectro de respuestas estéticas que iban desde el rechazo hasta las posibilidades utópicas pasando por la imitación y la especulación. (Harvey, 2008: 38-39)

Desde esta visión es que podemos entender cuando R. Follari dice que "W. Benjamin [es un] creyente en las posibilidades de la reproductibilidad técnica de las obras de arte como medio de masificar ciertas experiencias. (...) para él lo técnico puede favorecer las rupturas temporales, la experimentación puede ser un pasaje para despertar la sensibilidad mutilada; no rechaza tan rotundamente los efectos sociales de la modernidad tecnologizada, y cree menos en vanguardias que se mantengan elitistamente al margen de los medios de comunicación de masas y la política". (Follari, 1990: 34)

No queremos arribar a ninguna conclusión en este tema. Nos parece que aún queda mucho por explorar, no tanto sobre la producción artística a partir de las nuevas mecánicas técnicas, sino en cómo se *lee* y se consume esa obra de arte, cuáles son los efectos constatables en el "receptor" de una producción altamente *tecnificada*. Nos contentamos con *reproducir* una perspectiva del mismo Benjamin, que hoy por hoy puede resultar excesivamente cargada de asombro, aunque todavía siga latente aquella frase de un teórico sobre la forma en que "hacemos la historia mirando a la pantalla"[42]; "nuestras tabernas y calles metropolitanas, nuestros despachos y habitaciones amuebladas,

42 En relación con una marcha popular que tuvo en su mismo sitial una pantalla gigante. Resulta evidente esa actitud en los espectadores de un partido de fútbol en canchas que poseen estos inmensos dispositivos.

nuestras estaciones de ferrocarril y nuestras fábricas parecían habernos encerrado irremediablemente. Luego, apareció el cine e hizo estallar en pedazos este mundo-cárcel con la dinamita de un décimo de segundo, de modo que ahora, en medio de sus bastas ruinas y desechos, viajamos en calma y temerariamente. Con la fotografía, el espacio se dilata; con la cámara lenta, el movimiento se posterga (...). Evidentemente, la naturaleza que se despliega ante la cámara no es la misma que se despliega ante el ojo desnudo: aunque más no sea porque un espacio en el que se ha penetrado inconscientemente ha sido reemplazado por un espacio explorado de manera consciente".[43]

Nosotros entendemos que el arte es imprescindible para lograr una educación plena y, además, contribuye al "desarrollo" y emancipación de los sentidos. También creemos que, en el marco que da el modo de producción capitalista, el arte se ha transformado en una forma de trabajo *alienado* ya que ha logrado ser reducido casi totalmente al lugar de una mercancía en el mercado. El artista ha tenido que abandonar la intención del "desarrollo del yo", de volcar su *sentir* hacia su *producción* para simplemente convertir su actividad –y sus resultados– en un medio de mera existencia física (y esto cuando se consigue ya es bastante, lamentablemente). Aunque las formas de patronazgos y otros mecanismos de las épocas precapitalistas también resultaban *alienantes* para el artista, ya en el siglo XVIII y XIX esto se profundiza. En aquel tiempo existía cierto grado de intereses, gustos, valores comunes, etc. compartidos entre el artista y su clientela. Hoy aquello que vincula al productor y al consumidor de

43 Benjamin, W.; *"Iluminations"*, N. York, 1969, p. 236; en Harvey, D.; op. cit., p. 378.

arte es cada vez más los cálculos impersonales de diversos empresarios culturales. (Lunn, 1986)

Eugene Lunn, en su interpretación de K. Marx, adhiere a la idea de que el mejor arte desempeña una función del conocimiento que hace posible penetrar las "nubes ideológicas" que oscurecen las realidades sociales. Además de esto, al tener la capacidad de materializar esta relativa libertad por sobre el mero *reflejo* de la *realidad*, el arte podía generar un deseo de libertad que superara a una sociedad que se tornaba (¿o se torna?) cada vez más deshumanizada y *alienante*. Por ende "todo arte tiene capacidad para crear una *necesidad* de disfrute y educación estéticos que la sociedad capitalista no puede satisfacer". (Lunn, 1986: 27)

Sin dudas que las lecturas que Lunn hace de Marx nos generan muchas preguntas. ¿Qué tipo de arte podría generar estos "deseos de libertad"? ¿Cualquier arte podría hacerlo? ¿Un arte *alienado* también? Tenemos en cuenta, de todos modos, que el "derrame cultural" posmoderno no pudo ser analizado por K. Marx, por ende, existe en sus palabras un poco de lo que se llamó "autonomía del arte" propio de la época moderna (insistimos: no al margen de los condicionantes de la manera de producir). Sin embargo sí creemos que el arte en general y el arte político en particular puede generar una serie de *necesidades* que sirven como "excusa emancipatoria" de aquellas realidades opresivas que genera el capitalismo multinacional que opera en nuestro sistema-mundo.

Redondeamos esta exposición retomando una intervención del pensador alemán, lectura "moderna" que, a nuestro entender, sigue recorriendo las calles de nuestras ciudades y los enripiados de nuestros pueblos:

Por una parte, han surgido fuerzas industriales y científicas jamás sospechadas por época alguna de la historia humana anterior. Por la otra, hay algunos síntomas de declinación que superan ampliamente los horrores del Imperio Romano. **En nuestra época, todo parece preñado con su contrario. La maquinaria dotada del poder maravilloso de acotar y fructificar el trabajo humano, mantiene en la inanición y el agotamiento al trabajador.** Las fuentes nuevas de la riqueza se convierten en fuentes de escasez, como si operara un encantamiento extraño. Las victorias del arte parecen comprarse con la pérdida del carácter... Este antagonismo entre la industria y las ciencias modernas por una parte, la miseria y la disolución modernas por la otra; este antagonismo entre las potencias productivas y las relaciones sociales de nuestra época, es un hecho, algo palpable, aplastante.[44] [negrita nuestra]

44 Marx, Karl; *"Speech at the Anniversary of the People's Paper"*, en Marx-Engels Readers, p. 427; citado en Lunn, E.; op. cit., p. 44.

# 4.

# Hilo conductor filosófico y político-ideológico que atraviesa este trabajo

*"¡Dios mío! Esos muchachos de pelo largo han perdido el control"*

Oficial del ejército de Alamogordo, Nuevo México, después de la explosión de la primera bomba atómica en julio de 1945.

Comencemos por la obra *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* de Enrique Dussel. Su proposición filosófica nos servirá de "fondo" con relación a los conceptos que iremos vertiendo, habida cuenta de su iniciativa vinculada con "el mito de la modernidad" y el manto de sospecha que Dussel, sin abandonar elementos de la Ilustración, ha derramado sobre el *ego cogito* cartesiano. En su lectura de la invasión a "América" y el comienzo de la modernidad en 1492 y su desarrollo, él dirá:

> La "invasión" ha terminado. Los guerreros han sido derrotados. Lo mismo acontecerá con los mayas, con los incas de Atahualpa... hasta los confines de Tierra del Fuego por el sur, o hasta Alaska por el norte, en el correr de los años. La Modernidad se ha hecho presente... ha emancipado a los oprimidos de los aztecas de ser víctimas de sus dioses sanguinarios... y como un "Sexto Sol" que amanece en el horizonte de la Humanidad, un nuevo dios (el capital) inaugura un nuevo "mito sacrificial", el "mito" de Tlacaélel deja

> lugar al "mito" no menos sacrificial de la "mano de Dios" providente que regula armónicamente el mercado de Adam Smith, y de competencia perfecta (que hay que garantizar destruyendo el "monopolio" del trabajo de los sindicatos obreros) de F. Hayek. (Dussel, 1992: 158-159)

Dicho esto, comienza a gestarse una igualdad diferenciada. Se encuentra en el "mito" un elemento común a los pueblos originarios invadidos por españoles y portugueses y, en el mismo movimiento, se desparrama la "razón" como líquido que ha perdido su recipiente contenedor. Si acaso Europa deseaba, de una vez y para siempre, imponer una lógica única al resto del mundo, después de Dussel, eso será imposible. De esta manera podremos observar el mecanismo de victimización de la Europa Ilustrada como forma de dominio territorial e ideológico-político de la "periferia" de su centro. Corrido el velo del "mito moderno", podremos observar actuar a la barbarie "descubridora", "conquistadora", "invasora" que buscaría subsumir en Lo Mismo europeo a todo el conjunto de sociedades *americanas* como sociedades *a civilizar*. La civilización, de la mano del cristianismo, generará la primera muestra de gigantismo moderno; gigantismo que generará su contrario, idolatría que se romperá virulentamente por una práctica que será denunciada, entre otros, por el padre Bartolomé de las Casas. La "conquista" del Nuevo Mundo será el primer genocidio de la época moderna, crímenes de lesa humanidad que aún no han sido subsanados ni por los Estados español y portugués, ni tampoco por buena parte de los Estados latinoamericanos.

De esta manera un nuevo dios denominado Capital comenzará a transitar el mundo Tierra como una nueva

forma de concebir la relación entre los seres humanos. De igual manera, este nuevo dios establecerá una particular vinculación entre la especie humana y el resto de la naturaleza. David Harvey dice que: “El Capital (...) es un proceso de reproducción de la vida social a través de la producción de mercancías, en el que todos los que vivimos en el mundo capitalista avanzado estamos envueltos. Sus pautas operativas internalizadas están destinadas a garantizar el dinamismo y el carácter revolucionario de un modo de organización social que, de manera incesante, transforma a la sociedad en la que está inserto” (Harvey, 2008: 375). La posibilidad del Capital de “transformar a la sociedad” será una cualidad que Marshall Berman le dará a la época moderna (que nosotros extenderemos también a la posmoderna) y es que “todo lo construido está hecho para ser destruido”. Aunque la arquitectura supo debatirse entre “lo eterno modernista” y “lo efímero posmodernista” puede constatarse que la eternidad solo quedaría circunscripta a momentos puntuales del “gran relato”, a hitos que debían representar, con el paso del tiempo, una idea fuerza que fuera socialmente aceptada. El modernismo y el posmodernismo vivirán lo cambiante y pondrán de manifiesto que la “esfera autónoma” de la cultura resulta determinada en última instancia por los “deseos” del Capital.

Es posible asumir una lectura de la totalidad aun cuando, parados desde ese lugar, solo podremos acceder a fragmentos de aquello que queremos explicar y explicarnos. Sin embargo, no abandonamos la idea de que existe un hilo conductor entre todos los seres, objetos, acontecimientos y hechos que hacen posible una totalidad fácticamente demostrable a través de relatos parciales. Pablo Chiavazza nos dice: “Cuando hablamos entonces de totalidad invitamos a realizar una gimnasia mental que

nos permita comprender nuestro mundo como una ‘unidad de múltiples determinaciones’ (Marx), en lugar de percibirlo como un agregado arbitrario de fragmentos (aun cuando esta última pueda ser nuestra experiencia inmediata)”.[45] Esto nos sirve de puntapié para retomar una relación entre lo concreto y lo abstracto que puede ayudarnos a construir nuestra mirada.

> Lo concreto es concreto porque es una síntesis de múltiples determinaciones, y por lo tanto unidad de la diversidad. Por eso aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y por consiguiente, asimismo, el punto de partida de la visión inmediata y de la representación. El primer proceso ha reducido la plenitud de la representación a una determinación abstracta; con el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. Por eso cayó Hegel en la ilusión de concebir lo real como el resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo (*der sich in sich zussamenfassenden*), se profundiza en sí mismo, se mueve por sí mismo, en tanto que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es, para el pensamiento, otra cosa que la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo en forma de un concreto pensado. Pero éste no es de modo alguno el proceso de la génesis de lo concreto mismo.
>
> **(...)**
>
> **El todo, tal como aparece en el espíritu como una**

45 La Araña Galponera; *Librito de postales de La Araña Galponera*.

**totalidad pensada, es un producto del cerebro pensante, que se apropia del mundo de la única manera que le es posible**, de una manera que difiere de la apropiación de ese mundo por el arte, la religión, el espíritu práctico. Después, lo mismo que antes, el sujeto real subsiste en su independencia fuera del espíritu y ello durante tanto tiempo como el espíritu, tenga una actividad puramente especulativa, puramente teórica. Por consiguiente, en el empleo del método teórico [de la economía política], es preciso que el sujeto, la sociedad, esté constantemente presente en el espíritu como dato primero.[46] [negrita nuestra]

La totalidad de lo concreto pensado será nuestro punto de partida y nuestro horizonte a la misma vez. Roberto Follari en *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* lanza una explicación-advertencia que vale la pena retomar: "La noción de totalidad es también problemática. Nosotros consideramos (...) que es heurísticamente imprescindible para pensar lo social y para investigarlo empíricamente, incluso creemos útil suponerla aun cuando ni siquiera al final de la investigación pudiéramos formalizarla (...); nos vale como **categoría** (instancia heurística, instrumento en la investigación) aunque nos fuera imposible su **concepto** (el conocer sus determinaciones). Pero no dejamos de advertir sus peligros: es muy fácil el deslizamiento desde postular la totalidad, a creer que se la conoce; y del supuesto conocimiento de ésta al omnipotente conocimiento de 'la totalidad de las cosas'". (Follari, 1990: 28) [negrita en el original].

46 Karl Marx, "Introducción a la crítica de la economía política", Obras, t. XII, parte I, págs. 191-192 en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, págs. 33-34.

Planteado lo anterior, avanzaremos sobre algunas determinaciones del modo de producción capitalista. Decimos entonces que el modo de relación-producción capitalista representa el "modo dominante" en la mayoría de las formaciones sociales de los Estados-nación y, obviamente, en las diversas alianzas económicas, políticas, culturales, etcétera, que se dan entre ellos. Las "uniones económicas" o grupos de países de determinadas regiones asimilan este mismo modo de relación-producción asumiendo también, de manera diferenciada, una lógica cultural propia del capitalismo tardío denominada posmodernismo[47]. Es posible ahora retomar el mecanismo con que K. Marx hace referencia a la forma material de determinación social: "En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social" (...) "Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con **las relaciones de propiedad con las cuales se han desenvuelto hasta allí**." [negrita nuestra] Luego: "Las relaciones burguesas de producción son la

47 Ver Jameson, Fredric; *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1991. Harvey, David; *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.* Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 2008. Fernandez, Estela; *Fredric Jameson: el posmodernismo como pauta cultural dominante del capitalismo tardío*. Texto de cátedra de Problemática Filosófica, carrera de Sociología, 2000.

última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de la vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. **Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana**".[48] [negrita nuestra]

La historia comenzaría entonces a partir de la abolición de la propiedad privada colectiva y de las clases sociales que ella organiza. Aun cuando buena parte de la argumentación resulte "clásica" en la tradición marxista vale la pena resaltar estos problemas que siguen siendo absolutamente actuales. La posibilidad de una sociedad igualitaria de hecho no tiene en estas palabras su resorte fundamental pero sí aumenta la condición de existencia de una crítica hacia las formas de propiedad privada que organiza el Capital y su mecanismo de clases que nos hace ajenos a nosotros mismos. Vaya la posición de K. Marx como una lectura moderna de la sociedad de clases y tómese al Manifiesto Comunista como la primera obra de arte modernista (M. Berman) de la *prehistoria humana*.

En relación con la vinculación entre las fuerzas productivas y los modos de producción, nosotros leemos: "Huelga añadir que los hombres no son libres árbitros de sus

48 Marx, Karl; op. cit. Obras, t. XII, págs. 6-7 en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, págs. 47-48.

*fuerzas productivas* –base de toda su historia[49]–, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. (...) El simple hecho de que cada generación posterior se encuentre con fuerzas productivas adquiridas por la generación precedente, que le sirven de materia prima para la nueva producción, crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad, que es tanto más la historia de la humanidad por cuanto las fuerzas productivas de los hombres, y, por consiguiente, sus relaciones sociales, han adquirido mayor desarrollo. (...) Por tanto, las formas económicas, bajo las que los hombres producen, consumen y cambian, son *transitorias e históricas*. **Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y con el modo de producción cambian todas las relaciones económicas, que no eran más que las relaciones necesarias de aquel modo concreto de produc–**

49 Más allá de aquellos elementos que la teoría marxista dejó de lado o no trató (caso de lo gratuito, el ocio, el juego, etc. –puntos marcados en la obra de R. Follari–), y en relación con la crítica sobre su productismo y la polémica con respecto a la *economía como determinante en última instancia*, vale la pena el descargo que hiciera F. Engels en una carta enviada a J. Bloch: "... según la concepción materialista de la historia, el actor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones que, después de ganada una batalla, implanta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*." (F. Engels a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890. K. Marx y F. Engels, "Obras escogidas", ed. cit., p. 772 en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, p. 54) [cursivas en el original].

**ción**".[50] [cursiva en el original, negrita nuestra]

Es así que desde que se acuñó la primera moneda, los diversos modos de producción han logrado un proceso de unificación alrededor del dinero. El dinero ha funcionado como forma de intercambio de propiedades de diverso tenor, haciendo que "las contradicciones se besen".

El dinero como "manto invisible" que cubre a los hombres, las mujeres y las cosas  genera aquello que Simmel planteara para las ciudades pero que aquí sirve igualmente y es la *instrumentalización del otro*. Simmel lo vería en la convivencia en las ciudades, nosotros lo observamos en las formas de intercambio del capitalismo avanzado. David Harvey avanza sobre esta cuestión: "... si bien el dinero es el significante del valor del trabajo social, acecha el peligro constante de que el significante se convierta en el objeto de la ambición humana y del deseo humano (el usurero, el avaro, etc.). Esta probabilidad se vuelve certeza una vez que reconocemos que el dinero, por un lado un 'nivelador radical' de todas las otras formas de distinción social, es, en sí mismo, una forma de poder social que puede ser apropiada en tanto 'el poder social de personas privadas'." (Harvey, 2008: 121-122). "Las preocupaciones posmodernas por el significante más que el significado, por el medio (dinero) más que por el mensaje (trabajo social), el énfasis en la ficción más que en la función, en los signos más que en las cosas, en la estética más que en la ética, sugieren una consolidación y no una transformación del rol del dinero tal como lo define Marx". (Ídem:

50 K. Marx y P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1847. K. Marx y F. Engels, "Obras escogidas", ed. cit., pág. 742 en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, págs. 50-51.

p. 122)

Sin embargo, es de esperar que el *gigantismo* que ha obtenido el dinero genere su contrario. Posiblemente por asco o hiperaparición nos veamos en una situación orientada hacia "la vuelta" a aquello que se encuentra "atrás" del dinero como trabajo social y relaciones humanas, como vínculos de afectos y aun de intereses sociales comunes. Como, en algún momento, buena parte de la vanguardia artística logró desacralizar nociones e ideas heredadas de la llamada "Edad Media" bien podría pensarse en un proceso de desacralización (o de re-significación) para el "vil metal". Otra función deberá cumplir en el marco de un modo de relación y producción diferente al capitalista.

Existen, como mínimo, dos claros obstáculos en el proceso de construcción de una sociedad otra. Sin dudas que aquí caeremos en cierto teleologismo (si no lo hemos hecho ya), pero entendemos que sirve como mecanismo de contraste que pone de manifiesto ciertos rasgos modernos de construcción de un texto que asume, en esta primera parte, proposiciones modernas anteriores. Queremos decir con esto que tanto la idea de utopía como la explicación a partir de la relación de clases y cierta intención dialéctica son características modernas que serán puestas en entredicho en las construcciones que hará la posmodernidad. El doble juego que proponemos, entonces, consiste en una aceptación de rasgos constitutivos de la modernidad que creemos aún *sirven* para explicar e interpelar a nuestro tiempo, "fondo" que se ve fuertemente difuminado por la contundente impronta que, después de la Segunda Guerra Mundial, la posmodernidad le ha dado a nuestra época.

Los dos obstáculos que mencionáramos recién son: una clase dominante y la propiedad privada de los medios de producción. Una clase dominante que se abarrota dentro de un materialismo sin precedentes en donde el fin es puesto en el "tener", por eso, la vida es puesta en "la cosa", pero no en el sentido de reconocer la "otra vida", sino en aquel que pierde la propia por trasladarla sin mediaciones a su individual acumulación. Así lo expresaba Federico Engels en esta primera intervención:

> El mantenimiento de una clase dominante es cada día más un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas industriales[51], así como de las ciencias, del arte y **en particular de las formas elevadas de convivencia**. Nunca hubo palurdos más grandes que nuestros burgueses modernos.[52] [negrita nuestra]

Luego:

> La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales, que un objeto es *nuestro* solamente cuando lo tenemos –cuando existe para nosotros como capital–, o cuando es directamente poseído, comido, bebido, usado, habitado, etc.; en fin, cuando es *usado* por nosotros. Aunque la propiedad privada también concibe todas estas realizaciones directas de posesión como *medios de vida*, y la vida a que sirven como medios es la *vida de la propiedad privada*: el trabajo y su conversión en capital.

51 Hoy podríamos agregar: cibernéticas, digitales, de robótica avanzada, de "inteligencia artificial", de biotecnología de la represión, etc.

52 F. Engels, "Contribución al problema de la vivienda". K. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. cit., págs. 388-389 en Marx, K. y Engels, F.; op. cit., p. 114.

> En lugar de todos estos sentidos físicos y mentales [la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la meditación, la percepción, el deseo, el amor] ha ocurrido, pues, el simple enajenamiento de todos estos sentidos: el sentido de *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta pobreza absoluta para que pudiera ceder su riqueza íntima al mundo exterior. La abolición de la propiedad privada es, por consiguiente, la completa emancipación de todos los sentidos y atributos humanos, pero precisamente es tal emancipación porque estos sentidos y atributos se han hecho subjetiva y objetivamente, *humanos*.[53] [cursiva en el original]

Tendremos que tener precaución. Aunque adherimos a los postulados expresados, no podemos soslayar aquello que tan bien marcara Georg Hegel en su *Introducción a la Historia de la Filosofía* cuando analizara la **refutación**: "*Si se refuta, entonces se está más allá. Y si se está más allá de alguna cosa, entonces no se ha penetrado en ella*. Pero el hecho de encontrar lo afirmativo corresponde haberse introducido en el objeto, haberlo justificado, y esto es mucho más difícil que refutarlo". (Hegel, 1977: 82)

Es menester avanzar en el desafío de lo propuesto. Más adelante haremos una breve referencia a la dialéctica como mecanismo de comprensión de diversos procesos, como así también, adelantaremos algunas de las tesis fundamentales que asumimos. La modernidad supo contemplar, al interior de su lógica y como parte de ella, la negación a sí misma. En este sentido, encontraremos que

53 Karl Marx, "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844". Empresa Editora Austral Limitada, Santiago de Chile, 1960, págs. 106-107 en Marx, K. y Engels, F.; ídem, p. 120.

logran superponerse, con minúscula diferenciación, la crítica que la modernidad logró hacer de sí misma y la refutación que luego –o, en algunos casos, concomitantemente– plantearía la visión posmoderna en arquitectura, política, arte y ciencia. Puede que la diferenciación más acentuada resida en las metodologías que una lente y otra lente usaran para explicarse el tiempo y el espacio que estaban viviendo. Una *deuda* de la posmodernidad, deuda que logra encontrarse en muchos autores que han estudiado esta problemática, reside en su casi nula aceptación de su "nacimiento moderno"; o sea, de su apelación (aun por negación) a preceptos modernos para justificar su propio marco de referencia.

Un espíritu que asuma la luz que le corresponde puede vincular esta manifestación concreta de lo posmoderno como lógica dominante intentando asumir la positividad que este movimiento ha generado en las últimas décadas. El enfrentamiento abierto a todo tipo de totalitarismos, la "desacralización" de la ciencia en relación con su núcleo positivista y la chance de manifestación de minorías históricamente invisibilizadas son algunos de los atributos que podemos encontrar en el discurso posmoderno (Follari, 1990). Por su parte, las tesis que propone Enrique Dussel a propósito de una modernidad sangrienta, fruto del genocidio perpetrado a los pueblos originarios *latinoamericanos* y la paradoja del *inocente sacrificado* –propio del discurso cristiano– luego hecho indio a partir de la práctica violenta de los invasores, abren una necesaria revisión de estos 520 años en cuanto a la "razón moderna", la "civilización occidental y cristiana-europea" (extraña paradoja) y el modo de producción capitalista en su fase neoliberal como "fin de la historia y de las ideologías".

Nos gustaría cerrar las proposiciones planteadas a partir

de K. Marx y las relaciones de producción, la propiedad privada y sus antagonismos derivados. Aunque no asumimos el concepto de *comunismo* tal como es desarrollado en la obra del pensador alemán, aún así nos hacemos cargo del espíritu de las palabras que siguen y entendemos que allí continúa el desafío de la humanidad del siglo XXI:

> El comunismo [es la] abolición *positiva de la propiedad privada* (alienación **humana de sí**, ella misma) y por consiguiente, apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre; por lo tanto, retorno total del hombre para sí como hombre **social**, es decir, humano; retorno consciente y operado con la conservación de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo = naturalismo, es la **verdadera** solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre (...) libertad y necesidad, entre individuo y género.[54] [cursiva y negrita en el original]

Dejamos abierta la siguiente posibilidad como propuesta para el tiempo que nos toca vivir: "El desafío para el marxismo contemporáneo consiste en pensar la nueva etapa del capitalismo global, *al mismo tiempo*, como positiva y como negativa, esto es, concebirla con sus rasgos manifiestamente denigrantes y, simultáneamente, con su extraordinaria dinámica emancipadora."[55]

54 K. Marx, "Tercer manuscrito", Manuscritos de 1844, p. 178 en Fernández, E., *La crítica marxiana al capitalismo como fuente de alienación humana: desde los textos juveniles hasta la obra del pensador maduro*, mimeo, p. 14.

55 Fernández, Estela; *Fredric Jameson: el posmodernismo como pauta cultural dominante del capitalismo tardío*. Texto de cátedra de Problemática Filosófica, carrera de Sociología, 2000.

## *4.1. Una aproximación a la dialéctica*

*Oriente es la infancia de la historia universal; Grecia y Roma, la juventud y virilidad; y Hegel mismo, en tanto culminación del mundo germano-cristiano, es la "madurez del Espíritu".*

Estela Fernández (interpretando a Hegel) en *Hegel y el apogeo de la razón moderna*

Creemos necesario asumir, luego de abrazar "nuestra" visión de totalidad, la lógica dialéctica como forma de abordaje del tema tratado. Para esto, realizaremos un breve rodeo en donde acudiremos, en primer lugar, a la explicación que realiza la filósofa Estela Fernández sobre la dialéctica en G. Hegel para darle paso a la dialéctica en K. Marx a partir de su propia palabra y de la de Roberto Follari.

Aunque no serían pocas las diferenciaciones que deberíamos hacer con relación a la idea de "razón" y el distingo entre "sujeto-objeto" asumidos en la dialéctica hegeliana, creemos necesario su mecanismo como "metodología de la contradicción", si acaso nos sirve esta noción, para esclarecer futuras paradojas propias de la posmodernidad en curso. Por esto, avanzamos sobre el texto titulado *Hegel y el apogeo de la razón moderna*, en donde Estela Fernández explica que "todo lo que existe es manifestación de la dialéctica del Espíritu, que se desenvuelve en la historia con el fin de conocerse a sí mismo. En sí mismo el Espíritu contiene, antes de desplegarse en la historia, todas sus determinaciones, todas sus posibilidades (...). La esencia del Espíritu es la libertad, pero sólo deviene

consciente de su ser libre a través de la historia."[56] "Cada momento [del desarrollo del Espíritu en la historia] niega el anterior, al mismo tiempo que lo asume, llevándolo a una forma superior de expresión, que supone un grado más alto en autoconciencia del Espíritu. La historia es, entonces, un fluir de oposiciones o contradicciones continuas, que no es arbitrario, sino que está gobernado por una ley que es necesariamente racional".[57]

La posibilidad de "encarnación" del Espíritu es la existencia contigua de su materialidad. La forma de "energía total", de "energía completa", hace del Espíritu un imbricado movimiento material de determinaciones físicas. Coincidimos plenamente con la idea de que el Espíritu posee en potencia (como latencia) todo su desarrollo futuro. Pero su condición depende, en última instancia, de las formas en que las experiencias universales van configurándose en relación con el ser humano (aquello que más nos interesa por incluir el "conócete a ti mismo") y todo el resto de los seres vivos del Todo universal. Vale aclarar que el Espíritu deja espacio al libre albedrío por ser él mismo portador de la libertad.

Creemos también que, en el devenir de la historia, el Espíritu se vuelve cada vez más autoconsciente en función de la sumatoria de experiencias y prácticas de aprendizaje que ha debido enfrentar, asimilar y asumir. Sin embargo, la posibilidad "racional"[58] queda en suspenso en tanto las prácticas de los seres vivos no llevan, automáticamente, la

56 Fernández, Estela; *Hegel y el apogeo de la razón moderna*, mimeo, 1999, p. 1.
57 Ídem, págs. 1-2.
58 Tomamos, en este apartado, la palabra "racional" en el sentido "positivo" que le daba G. Hegel, actualizado por E. Fernández.

impronta de su propio Espíritu. En otras palabras: el segundo presente es la sumatoria inequívoca del devenir de la historia como acumulación de experiencias y conocimientos del Universo; es el momento más sabio, sin dudas, en función de este abanico experiencial y, **al mismo tiempo**, puede configurar una "civilización" deficiente e "infrahumana" (*prehistórica*, en el sentido de K. Marx), incapaz de actualizar el cúmulo de significados vividos en una comunidad emancipada a partir de la *plenitud* de sus sentidos.

Asimismo, y volviendo a la esencia del pensamiento hegeliano, E. Fernández agrega que "los procesos históricos se desarrollan a través de los contrarios. Toda tendencia que se desarrolla al máximo lleva en sí una tendencia opuesta que la destruye. (...) Cuando la razón y el error han sido sopesados, surge una tercera posición que une la verdad contenida en ambas".[59]

Ahora bien, la dialéctica asumida como sistema tiene tres momentos que le dan explicación. El primer momento es el de la *tesis* o ser "en sí". Éste no se piensa a sí mismo por eso forma parte de lo inmediato e indeterminado. En este sentido, este momento no puede ser caracterizado por esto o aquello, simplemente ES[60]. La ciencia que se corresponde con la "unidad indiferencia del ser" (E. Fernández) es la Lógica, reino del puro pensamiento.

La *antítesis* o segundo momento dialéctico es el de la

59 Fernández, Estela; op. cit., p. 2.

60 Paradójicamente, este momento resulta para muchas filosofías, sobre todo orientales, una culminación del ejercicio del Espíritu. Para decirlo rápido, una culminación **en** la meditación.

"escisión de la identidad sujeto/objeto" (también conocido como primera negación). En este momento, el ser sale de sí y se convierte en un *otro*; este *otro* es la naturaleza. Esta realidad-otro o naturaleza resulta ser el objeto que se ha separado del ser o espíritu que es el sujeto. Estamos en la instancia de la realidad fuera de sí o "ser para sí". La ciencia que estudia esto es la Filosofía de la Naturaleza.

El tercer momento es el que corresponde al momento del Espíritu (o negación de la negación). Es la superación de la división entre sujeto y objeto a través de la conciencia que adquiere el sujeto en cuanto que "lo otro", su objeto, no es sino la objetivación de su propia actividad, de su propio **pensamiento**. A partir de allí, el sujeto entiende que puede dominar al objeto y ponerlo a su servicio. Este momento de "reconciliación de la identidad entre el sujeto y el objeto" o de ser "en sí y para sí" será estudiado por la Filosofía del Espíritu. A su vez, este último momento se subdivide en tres más, a saber: el Espíritu Subjetivo, el Espíritu Objetivo y el Espíritu Absoluto (Espíritu que cumple con su absoluta identidad y el logro total de su libertad en el arte, la religión y la filosofía).[61]

La "dialéctica marxista" realizaría una "inversión"[62], un cambio de problemática que la llevaría a concebir el materialismo histórico como teoría que explica diversos procesos sociales a partir de las características que sucesivos modos de relación-producción le han dado a sus so-

61 Ver el apartado "La dialéctica como sistema" en Fernández, E.; *Hegel y el apogeo de la razón moderna*.

62 "Inversión" puesta en entredicho por Louis Althusser que observa en la ruptura de K. Marx con G. Hegel un cambio de problemática en vez de un trueque entre "concretos" y "abstractos". Ver Althusser, Louis; *La revolución teórica de Marx*, siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

ciedades. Veremos a continuación, a partir de una extensa pero necesaria cita, algunos puntos de diferenciación de F. Engels y K. Marx en relación con la filosofía de G. Hegel.

> Lo que ponía al modo discursivo de Hegel por encima del de todos los demás filósofos era el formidable sentido histórico que lo animaba. Por muy abstracta e idealista que fuese su forma, el desarrollo de sus ideas marchaba siempre paralelamente con el desarrollo de la historia universal, que era, en realidad, sólo la piedra de toque de aquél. Y aunque con ello se invirtiese y pusiese cabeza abajo la verdadera relación, la filosofía se nutría toda ella, no obstante, del contenido real...[63] [De todos modos], en Hegel, la negación de la negación no es la confirmación de la verdadera esencia, efectuada precisamente a través de la negación de la seudoesencia. Para él la negación de la negación es la confirmación de la seudoesencia, o de la esencia autoenajenada en su negación; o es la negación de esta seudoesencia como ser objetivo que vive fuera del hombre e independiente de él, y su transformación en el sujeto.

> El acto de la *superación* desempeña un papel importante, entonces, y en él la negación y la conservación –negación y afirmación– se concatenan.

> La "naturaleza móvil" de la superación está oculta. Aparece y se manifiesta primero en el pensamiento, en la filosofía. De allí que mi verdadera existencia religiosa es mi existencia en la *filosofía de la religión*;

63 F. Engels, "La 'Contribución a la crítica de la economía política' de Karl Marx". K. Marx y F. Engels, Obras escogidas, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 247 en Marx, K. y Engels, F; *Sobre el arte*, p. 29.

> mi verdadera existencia política es mi existencia dentro de la *filosofía del derecho*; mi verdadera existencia natural es mi existencia en la *filosofía de la naturaleza*; mi verdadera existencia artística existe en la *filosofía del arte*; mi verdadera existencia humana es mi existencia en la *filosofía*. Del mismo modo, la verdadera existencia de la religión, de la naturaleza, del Estado, y del arte. Si, no obstante, la filosofía de la religión, etc., es para mí la única existencia verdadera de la religión, entonces también, sólo como *filósofo de la religión* soy auténticamente religioso, y así niego el *verdadero* sentimiento religioso y al verdadero hombre *religioso*. Pero al mismo tiempo los afirmo, en parte dentro de mi propia existencia o dentro de la existencia ajena que les opongo –porque ésta sólo *es* su expresión *filosófica*–, y en parte las afirmo en su propia forma original, porque tienen validez para mí como la simple *apariencia* de otro ser, como alegorías, formas de su propia existencia verdadera (es decir, de mi existencia *filosófica*) oculta bajo disfraces sensoriales.[64]

En la popular frase se condensa lo antedicho: "no es la conciencia la que determina la realidad, sino que es lo real lo que determina la conciencia". Éste sería el punto de partida de la lógica marxiana como mecanismo de comprensión de la historia humana. "Así, la conciencia y la 'negatividad', tan importantes para la dialéctica, no pueden entenderse sin su ubicación dentro del movimiento de **lo objetivo**, aunque a su vez lo objetivo mismo sea 'conciencia objetivada'. (...) Es aquí donde la enormidad del proyecto de Marx muestra a la vez su fuerza invoca-

64 Karl Marx, "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844", ed. cit., págs. 166-168 en Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, págs. 30-31.

toria para el cambio práctico de la historia, y también su impotencia para pensar lo residual o lo no-racionalizable. No es casual, entonces, que se creyera que 'no importan los dolores si los frutos serán buenos', como Marx citó para justificar la necesariedad de pasar por la calamidad capitalista para poder ir –en un futuro postulado– hacia el socialismo."[65]

Será entonces lo objetivo aquello que ordene las formas de comprensión del mundo. Sin embargo, los postulados de esta "objetividad" no serán asimilables a la ciencia positiva *in toto*. Hay elementos en el desarrollo de la teoría del pensador alemán que distan de los axiomas positivistas. R. Follari lo explica de la siguiente forma:

> La dialéctica marxiana es muy diferente de un cientificismo optimista. Implica todos los supuestos ("invertidos") del hegelianismo que la ciencia analítica no acepta: la noción de historicidad y disolución temporal de lo positivo, la de que todo "factum" incluye su negación, la que además remite a una totalidad postulada que no es nunca "suma de datos". También la inmersión del sujeto en lo objetivo y en su movimiento, es decir, la identidad sujeto-objeto y su circularidad; y la inmanencia del conocimiento a la historia, de la conciencia social al ser social. Estos principios ponen el terreno de Marx y su noción del conocimiento muy lejos de la ciencia positiva.[66]

De igual manera, no hay dudas de que tanto la teoría marxista como la ciencia positiva asumen para sí las pro-

65 Follari, Roberto; *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, p. 29.

66 Ídem, p. 27.

posiciones más fuertes de la Ilustración, haciendo de aquella como de esta abordajes de conocimiento científico modernos. La “fe” en la posibilidad de acceder a una cierta objetividad, la distinción –en primera instancia– entre sujeto y objeto, la razón como mecanismo privilegiado de acceso a conocimiento “superior”, la tranquilidad que otorga el “dato objetivo” –más allá de su utilización– y la sensación de poder explicar “desde afuera” un mundo de “lo real” (y, por ende, manipularlo) forma parte del desarrollo de una ciencia moderna; ciencia que también generará –y subsumirá– su propia negación poniendo en jaque los presupuestos mencionados. Esta lógica, tan natural al pensamiento moderno, se convertirá en una pieza de museo para el impulso posmoderno que fragmentará hasta el infinito las *chances* de explicación.

Marshall Berman en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire* realiza un estudio de la modernidad con particular hincapié en el modernismo y la arquitectura. Buena parte de su desarrollo está relacionado también con la literatura. M. Berman toma la obra *Fausto* de Goethe para dar cuenta del espíritu moderno. Al analizar el Dios del Antiguo y Nuevo Testamento y la relación entre creatividad y destrucción, esta imagen quedó clavada en nosotros como una esquirla dirigida al cerebro: “Las paradojas son todavía más profundas: no podrá crear nada a menos que esté dispuesto a permitirlo todo, a aceptar el hecho de que todo lo que se ha creado hasta ahora –y desde luego lo que él [Fausto] podría crear en el futuro– debe ser destruido para empedrar el camino de otras creaciones. **Esta es la dialéctica que el hombre moderno debe asumir para avanzar y vivir**; y es la dialéctica que pronto envolverá y moverá a la economía, el Estado y la sociedad modernos como un todo”. (Berman, 1988: 40)

Las características modernas relacionadas con la arquitectura, el arte y buena parte de la cultura serán denominadas **modernismo**. Por otro lado, cuando se analizan los procesos vinculados a la racionalidad técnico-tecnológica (ya sea en el ámbito privado o público) y la intención de ordenar racionalmente la sociedad, la expresión que se utilizará será **modernización**. Amplio es el abanico que genera el estudio de la modernidad, aún con la posibilidad de asumir muchas modernidades, vinculando su desarrollo con su 'positividad' o 'negatividad' –dependiendo de la lente con que se la mire– y, muchas veces, haciendo surgir una lectura política fuerte en el marco de sus determinaciones y latencias. Muchos autores, teóricos y escritores han asumido esta condición moderna tanto para alabarla como para denostarla (y, sobre todo, para ambas cosas).

En un análisis que R. Follari hace de la Escuela de Frankfurt, retoma a un renombrado dramaturgo, poniendo de manifiesto los matices que podría generar una lectura marxista vehiculizada por el modernismo (más allá de la notable distancia entre el marxismo "ortodoxo" y las vanguardias modernistas). Es así que Bertold Brecht "asignaba valor a las posibilidades 'modernas' como movilizadoras de la sensibilidad, como aperturas y modos de ruptura con lo rutinizado, para acceder a una 'negación'. De tal modo, se producía aquí una curiosa relación de necesidad práctico-instrumental en relación con lo ideológico y político inmediato, con valorización 'moderna' de las posibilidades de la técnica; se confiaba en que lo técnico podía servir a romper con su propia lógica, lo cual permitía aceptar el lado 'negativo' de la modernidad, sin rechazar su faz de 'progreso' tecnológico." (Follari, 1990: 34)

La dialéctica nos brinda insumos y, sobre todo, un ejercicio mental fundamental en el desarrollo de nuestro tema de investigación. La posibilidad del Espíritu Absoluto, un espacio totalizador de explicación del desarrollo histórico generó, entre otras cosas, una noción de lo Real Concreto que, sin dudas, pudo enfrentarlo con gran eficacia. El hilo que vincula al espíritu con su materia hace ver un sistema de gradaciones, un continuo de transferencia constante que sólo tiene a uno y a la otra como en una "balanza de la justicia" (siendo *lo real* un cúmulo de *conciencia objetivada*). La tentación hacia la totalización sólo nos llevaría a un quiebre conceptual y, la negación implícita de toda totalización, la necesidad de anular "lo otro", sólo mantendría al espíritu y la materia como prisioneros del mismo movimiento.

## *4.2. Algunas tesis que asumimos como propias*

Nos gustaría brindar, en este apartado, una serie de tesis con las cuales nos identificamos y que hemos ido encontrando en nuestro recorrido.

En primer lugar comenzaremos con una completa definición de posmodernidad que encontramos en *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* de R. Follari:

> La posmodernidad es el rebasamiento de lo moderno; no su "superación"(*Aufhebung*) recuperante hegeliana, sino su aceptación/profundización (*Verwidung*), en el sentido de Heidegger [G. Vattimo, El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 151]. Es

decir: se trata de la culminación de lo moderno donde éste, en su consumación, produce efectos paradojales. El gigantismo propio de la proyectualidad moderna, fruto de la tecnología y de la racionalidad instrumental, lleva a la saturación sobre esa misma racionalidad, a la masificación solipsista y a la atomización de mundos sobrepuestos en las metrópolis, al rechazo de la técnica y la imposibilidad de lo proyectual, derivándose hacia "el fin del énfasis" y el "pensamiento dulce", a un debilitamiento de la voluntad política e instrumental. **Lo posmoderno** no es "lo contrario" de lo moderno, ni tampoco su continuación homogénea; **es la culminación de la modernidad donde ésta, a través de su propio impulso, se niega a sí misma**. (Follari, 1990: 14) [negrita nuestra]

Luego, y a partir del texto "Introducción al posmodernismo" de H. Foster[67], el epistemólogo mendocino analiza las posiciones de ciertos autores sobre lo posmoderno y, en primera instancia, adhiere a la idea de que existe tanto "posmodernidad impugnadora y contestaria como complaciente y adaptativa". Sin embargo agrega que, en función del abordaje que suelen hacer autores que suscriben y celebran la posmodernidad, su "movimiento" se convierte en impugnador y conservador al mismo tiempo. En su análisis, no se descarta la crítica desde el marxismo tradicional, crítica fundamentada en nociones modernas.

Será necesario realizar una distinción entre el desarrollo de la modernidad y la posmodernidad en países centrales y en países periféricos. En el llamado "primer mundo", la modernización fue realizada en su totalidad y estudiada

67 Foster, H. et al.; *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986.

en ese marco. Sin embargo, en países periféricos como el caso de Latinoamérica, es posible encontrar una friccional convivencia de elementos modernos y posmodernos. Por ello, podemos asumir que "nuestro subcontinente parece estar atravesado por las cualidades y consecuencias de una modernidad que fue aquí menos emancipatoria y mucho más trunca, y por trazos de posmodernidad que gestan valores sobre bases seguramente diferenciales de las del primer mundo".[68]

Por otro lado, pero atendiendo al núcleo construido a partir de la idea de "razón", espacio de disputa de "modernos" y "posmodernos" por la caracterización *razonable* de su construcción conceptual y lugar de poder, adherimos a la siguiente afirmación que funcionará como bisagra de esta discusión:

> El racionalismo, en su unilateralización de la experiencia pensada y asumida por la filosofía y por el pensamiento en general, dio lugar constantemente a la aparición de un "irracionalismo" concomitante, entendible como su interna oposición dialéctica, como el polo negativo y subordinado de un mismo movimiento de lo social-real. (Follari, 1990: 24)

A partir de aquí, nos adentramos en la tesis fundamental de F. Jameson que encontramos en buena parte de nuestro trabajo y que postula al posmodernismo como lógica cultural dominante del capitalismo tardío.

El proceso de *globalización* (o "globocolonización" como le

68 CLACSO, *Identidad latinoamericana, modernidad y posmodernidad*, Documento preliminar a la Conferencia Internacional de Buenos Aires, 14-16 de octubre de 1987 citado en Follari, R.; op. cit., p. 148.

gusta decir a Frei Betto) se ha abierto en el mundo y ha alcanzado una dimensión impensada hasta hace unos 50 años. Las industrias nacionales han comenzado a difuminarse, al ritmo del avance de la liquidación de las fronteras en el proceso de afianzamiento de un Capital Internacional. Esto no es nuevo en su esencia –ya lo marcaba el Manifiesto Comunista o la caracterización que diera V. Lenin sobre *imperialismo*–, pero sí es evidente su profundización de los mecanismos de construcción industrial descentralizados, la digitalización y robotización de ciertos sectores de la economía financiera y de servicios, como así también la celeridad con que las crisis del capital se expanden por el mundo. Esta velocidad indica, como mínimo, el alto nivel de imbricación de las economías y la dependencia mutua entre estas. Aunque no es menor la gran capacidad que ha mostrado el capitalismo para hacer mercancías de las imágenes y de la información/conocimiento, creemos que "aún" existe una base industrial que posibilita su desarrollo. Los mecanismos engañosos que genera la economía de cuño neoliberal relacionados con la especulación financiera al estilo de la "burbuja inmobiliaria" que explotara en Wall Street a fines de 2008[69] pone de manifiesto la esperable desconfianza que deberían asumir los sectores subalternos (y no solo ellos) a la hora de analizar los "números oficiales" y las diversas teorías derivadas/creadas por ellos.

En este sentido, F. Jameson asume que: "Tales teorías [habla de la "sociedad posindustrial" –Daniel Bell–, sociedad de consumo, sociedad de los medios masivos, sociedad de la informática, sociedad electrónica o de la "tecnología sofisticada", etc.] tienen la obvia misión ideológica

69 Ver *Crisis y contradicciones del capitalismo del "Siglo XXI"* de Juan Chingo.

de demostrar, para su propio alivio, que la nueva formación social ya no obedece las leyes del capitalismo clásico, o sea, la primacía de la producción industrial y la omnipresencia de la lucha de clases". (Jameson: 1991, p. 17)

En concordancia con lo anterior, retoma el análisis de Ernest Mandel y la periodización del capitalismo industrial. Por eso, F. Jameson dice que resulta apropiado "distinguir entre varias generaciones de máquinas, entre diversos estadios de la revolución tecnológica en el propio seno del capital". Luego cita a E. Mandel que ordena esta situación de la siguiente manera:

> Las revoluciones fundamentales en la tecnología energética –la tecnología de la producción de máquinas motrices por medio de máquinas– se presentan así como los momentos fundamentales de las revoluciones tecnológicas en su conjunto. La producción maquinizada de los motores de vapor desde 1848; la producción maquinizada de los motores eléctricos y de combustión interna en la última década del s. XIX; la producción maquinizada de los aparatos movidos con energía nuclear y organizados electrónicamente a partir de los años '40: en este siglo [XX] representan las tres revoluciones tecnológicas engendradas en el modo de producción capitalista desde la revolución industrial "original" a fines del siglo XVIII.[70]

El autor francés vinculaba cada una de estas revoluciones

70 Mandel, Ernest; "El capitalismo tardío". México, ERA, 1979, p. 115 citado en Jameson, Fredric; *Ensayos sobre el posmodernismo*, p. 60. "Podemos hablar de nuestra época como la tercera e incluso la cuarta Edad de la Máquina".

con tres momentos diferenciados del capitalismo y que han significado, cada uno de ellos, una expansión dialéctica en relación con el anterior. Los tres momentos serían: el capitalismo de mercado, el estadio monopolista o del imperialismo y nuestro propio momento denominado como capitalismo multinacional (erróneamente llamado "posindustrial"). F. Jameson "montará" su periodización cultural a partir de este diagrama en movimiento generando, de esta manera, una etapa de realismo, otra de modernismo y, por último, nuestra etapa de posmodernismo.

Es válido observar que existe un nivel de representación distinto en cuanto a las diversas tecnologías. En la actualidad una computadora o un televisor asumen características diferenciadas a lo que podría ser una turbina o un tren. Los primeros, a diferencia de los segundos, más bien que "absorben" nuestra forma de representarnos antes que "expulsar/demostrar", antes que tener presencia "en relieve". Lo que en algún momento caracterizó a ciertos avances tecnológicos en el marco de su grandilocuencia y evidente "acumulación de trabajo" hoy se ven reducidos a aparatos que, "hacia afuera", no dicen mucho, no articulan gran cosa, pero que logran implotar priorizando su capacidad de reproducción de imágenes.

F. Jameson no quiere quedarse en una visión puramente tecnológica, ni postularla como "lo que en última instancia determina", sino que busca "apuntar que nuestras representaciones defectuosas de una inmensa red de comunicaciones y de computación no son más que una figuración distorsionada de algo más profundo, a saber, todo el sistema internacional del capitalismo multinacional de nuestros días". (Jameson, 1991: 63)

En consonancia, cuando se analiza a la cultura en estricta relación con el capitalismo multinacional, puede observarse un fenómeno preponderantemente posmoderno que impulsa una suerte de "derrame cultural" como condición instrumentalizada por la lógica del Capital. Así lo explica E. Fernández al analizar a F. Jameson:

> … la autonomía de la cultura, fenómeno típicamente moderno, es así el resultado de la compleja instrumentalización del mundo, que opera distinguiendo y jerarquizando funciones de acuerdo con sus posibilidades de uso técnico, e impulsa hacia una conformación separada y un desarrollo autónomo a las nuevas capacidades no instrumentales, ahora liberadas. El capitalismo tardío ha destruido la cuasi autonomía de lo cultural, su capacidad de colocarse por encima del mundo práctico vital para denunciarlo o legitimarlo. Esto es el resultado, no de la extinción de la cultura, sino por el contrario de su prodigiosa expansión en el dominio de la sociedad contemporánea. A causa de esta extraordinaria expansión, todo se ha convertido en cultura, pero lo ha hecho de un modo radicalmente original: los valores mercantiles, los hábitos, el poder estatal, etc. se han transformado en una colección de simulacros o imágenes que parecen no guardar ya ninguna relación con lo "real".[71]

> [En otras palabras (dice F. Jameson)] Lo que tenemos que preguntarnos ahora es si no es precisamente esta "semi autonomía" de la esfera cultural lo que ha sido

71 Fernández, Estela; *Fredric Jameson: el posmodernismo como pauta cultural dominante del capitalismo tardío*. Apunte de cátedra de Problemática Filosófica, carrera de Sociología, 2000, págs. 2-3.

destruido por la lógica del capitalismo tardío. (...) la disolución de una esfera autónoma para la cultura más bien debe ser imaginada en términos de una explosión: de una prodigiosa expansión de la cultura por todo el terreno social, hasta el punto de que se puede afirmar que toda nuestra vida social –desde el valor económico y el poder estatal hasta las prácticas y la propia estructura de la misma psiquis– se han tornado "culturales" en cierto sentido original que la teoría aún no ha descrito.[72]

A raíz de este proceso, se genera una serie de interrogantes en lo que al arte se refiere. El arte-cultural, en un marco de desgaste de su legitimidad *per se*, empieza a ser discutido en términos de "compromiso político", "sentido crítico" o simple "punto de vista". El posmodernismo asume así un patrón "pop-ular" (D. Harvey) generando una lógica del *pastiche* para consumo masivo. En este punto: ¿qué lugar se reserva el posmodernismo para la "crítica social"?, ¿vale preguntarse sobre un "cambio social" que tuviera al arte posmodernista como protagonista? (actitud que sí asumirían vanguardias "modernas" de otro tiempo) y ¿cabe analizar a esta lógica cultural dominante desde patrones más cercanos a postulados "pasados" de cuño moderno?

Atendamos, de igual manera, esta delicada tensión, en donde puede verse el hilo fino sobre el cual estamos caminando. Pinchemos, como lo hace Jameson, las partes en donde creemos que el sistema no da (ni quiere dar) respuestas. Saltemos sutilmente desde el arte posmodernista a la breve caracterización sobre la clase dominante,

72 Jameson, Fredric; op. cit., p. 78.

el discurso, la hegemonía y la nación. Veremos cómo el giro de nuestro autor guarda "deseos modernos" en un mundo que se empeña en dejar de serlo: "Si las ideas de una clase dominante fueron en una época la ideología dominante (o hegemónica) de la sociedad burguesa, hoy en día los países capitalistas avanzados se han convertido en campo de una heterogeneidad estilística y discursiva carente de norma. Aunque amos sin rostro siguen modelando las estrategias económicas que constriñen nuestra existencia, los mismos ya no necesitan (o no pueden) imponer su discurso; y la posliteralidad del mundo del capitalismo tardío no sólo refleja la ausencia de un gran proyecto colectivo [es posible que la construcción de la Patria Grande latinoamericana sea una excepción a esta regla], sino también la desaparición del antiguo lenguaje nacional". (Jameson, 1991: 36)

En otro lugar podemos observar este mismo movimiento. Sin duda la elección teórica y metodológica, la formación que hemos recibido y aun el gusto por una u otra idea van modelando el baile entre modernos-posmodernos. Cuando C. Yarza analiza los cinco movimientos en que P. Anderson desarrolla la intervención de F. Jameson, el cuarto de ellos se pregunta: *¿cuáles son las bases sociales, cuál el patrón geopolítico de lo posmoderno?* Reescribimos sólo la primera parte en donde se explica que "el capitalismo tardío seguía siendo una sociedad de clases, pero ninguna de las clases era ya exactamente la misma que antes. El vector inmediato de la cultura posmoderna se encontraba sin duda en el estrato de recién enriquecidos empleados y profesionales (...) Por encima de ese frágil estrato de *yuppies* asomaban las macizas estructuras de las propias corporaciones multinacionales (...) Por abajo, con el desmoronamiento de un orden industrial más viejo se han debilitado las tradicionales formaciones de clase, mientras

se van multiplicando las identidades segmentadas y los grupos locales, típicamente basados en diferencias étnicas o sexuales. A escala mundial –que es el terreno decisivo de la época posmoderna– no ha cristalizado aún ninguna estructura de clases estable que se pudiera comparar a la del capitalismo anterior. Los de arriba tienen la coherencia del privilegio; los de abajo carecen de unidad y de solidaridad. Un nuevo 'obrero colectivo' está todavía por surgir."[73]

Por un lado, Roberto Follari hace un abordaje que tiene una fuerte raigambre en lo científico. Su propuesta se mueve en torno a despejar ciertas mezclas y confusiones entre modernidad, modernización y modernismo; marxistas anti-posmodernos, marxistas anti-modernidad, posmodernos que reivindican la posmodernidad y otros que no se asumen como tales. Pero, sobre todas las cosas, su lente está focalizada en la diferenciación científica de corrientes de pensamiento, marcos de explicación de la realidad y tradiciones teóricas que han participado de esta discusión. Sin ir más lejos, el apartado II de *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* refiere puntualmente a la "Recomposición de lo interdisciplinario por la posmodernidad". Puede vislumbrarse, en el último apartado de su obra, un análisis de corte más "político-contextual" vinculado a nuestro subcontinente sin dejar de lado el núcleo (de alguna forma, filosófico) modernidad-posmodernidad.

Por otro lado, Fredric Jameson realizará un análisis

73 Yarza, Claudia; *Perry Anderson y Fredric Jameson: los significados del posmodernismo*. Apunte de cátedra de Problemática Filosófica, carrera de Sociología, 2000, p. 8.

marxista de la cultura en la época del capitalismo multinacional, siendo uno de los referentes dentro de esta corriente sobre la temática que hemos desarrollado parcialmente. No adherimos a la crítica de cierto marxismo ortodoxo que tilda a la obra de Jameson de "puramente cultural". Evidentemente, este pensador norteamericano ha retomado buena parte de la tradición marxista haciendo uso –y defendiendo– conceptos como, por ejemplo, "modo de producción". Que sea la cultura posmodernista aquel espacio en donde ha aplicado su lectura del materialismo histórico no significa que este último no exista en su obra y, por eso mismo, sería un error tildarlo de otra cosa que no sea el de realizar un análisis marxista de una sociedad que asume un modo de producción capitalista en su etapa multinacional, haciendo existir, de esta forma, una cultura posmodernista dominante como parte de su lógica interna.

Por último, diremos que Enrique Dussel en *1492. El encubrimiento del otro* realiza un estudio ontológico-filosófico. Sus conferencias están centradas en la invasión de América y, a partir de allí, en el estudio de la modernidad y su mito. La mayor parte de su libro no está situado en discusiones *contemporáneas* –solo algunas pocas relacionadas con Habermas y O. Apel– (cosa que sí encontramos en R. Follari y F. Jameson) ya que su lectura busca descubrir las proposiciones eurocéntricas que fueron trasladadas a nuestro continente y se convirtieron, en buena medida, en nuestro sentido común. Su movimiento se dirige "tan atrás" que llega a explicar cómo Europa fue, durante varios siglos, la periferia del mundo musulmán. Esta argumentación le sirve para demostrar la construcción de Europa como Centro a partir de ciertas nociones que verían su momento descollante en autores como R. Descartes, I. Kant y G. Hegel (La Ilustración en su conjun-

to). La "civilización occidental y cristiana" encontrará en el "mito de la modernidad" y en el "*ego conqueror*" (yo conquisto), teorizados por E. Dussel, una forma de dominación sobre los pueblos originarios latinoamericanos. En este sentido, nos sirven sus tesis como una manera de poner "cabeza arriba" una historia contada por los conquistadores europeos y que, en su práctica de conquista, supieron poner las bases para la primera lectura "positiva" de la modernidad: civilización y razón europeas contra barbarie indígena; propiedad privada europea contra propiedad comunal indígena; cristiandad "occidental" contra "creencias" indias; en resumidas cuentas, superioridad española-portuguesa (Lo Mismo) contra inferioridad nativa *americana* (Lo Otro). De esta forma lo presenta nuestro autor:

> Se trata de ir hacia el origen del "Mito de la Modernidad". La Modernidad tiene un "concepto" emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un "mito" irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar. Los postmodernos critican la razón moderna como razón; nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional (Dussel, 1992: 9).
>
> El 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del "nacimiento" de la Modernidad; aunque su gestación –como el feto– lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" de Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas

> maneras, ese Otro no fue "descubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. (Dussel, 1992: 9-10)

Por lo anterior, vale recordar que aquella clase social que es propietaria de los medios materiales para la subsistencia, a su vez es propietaria del desarrollo espiritual de una época. Por eso mismo, suele suceder que las ideas de esa clase se transforman en las ideas de toda una sociedad, en el espíritu de toda una sociedad en un momento determinado. Luego, cuando una clase es suplantada por otra en el ejercicio del dominio se gesta el mismo proceso que se dio en un primer momento y esta nueva clase hace creer que sus postulados "individuales" son postulados "generales", o sea, de toda la sociedad. Esta dinámica se daría hasta que, en el comienzo de la historia de la humanidad, dejaran de existir las clases sociales.[74]

El señalamiento que hicieran los invasores europeos a la "falta de propiedad privada" en los pueblos originarios como motivo de "déficit humano" ("falta" que también señalara, años después, C. Darwin) dan la pauta sobre la "doble vida", la "doble moral", el "doble estándar" que tenían los allegados de la vieja Europa en 1492. Su ¡tan común! propiedad privada ha marcado una división hasta nuestros días creando un sistema que hace del ser humano un ser escindido entre dos lógicas que chocan irremediablemente. "Allí donde el Estado político ha alcanzado su plena realización, el hombre lleva una doble vida... una vida celeste y una vida terrenal: la vida en la **comunidad política**, donde aparece ante sus propios ojos como un **ser social**, y la vida en la **sociedad civil**, donde actúa como

74 Ver Marx, K. y Engels, F.; *Sobre el arte*, págs. 64-65 y sgtes.

**hombre privado**, considerando a los otros hombres como sus medios y rebajándose a sí mismo al papel de simple instrumento, juguete de fuerzas ajenas".[75]

75 Karl Marx, "La cuestión judía", en J. C. Portantiero y E. de Ipola, *Estado y sociedad en el Pensamiento Clásico. Antología conceptual para el análisis comparado*, Bs. As., Cántaro, 1987, p. 107 en Fernández E., *La crítica marxiana al capitalismo como fuente de alienación humana: desde los textos juveniles hasta la obra del pensador maduro*, mimeo, p. 2.

# 5.

## Bibliografía

Berman, Marshall (1988); Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, Siglo veintiuno, Madrid.

Chingo, Juan; *Crisis y contradicciones del capitalismo del "siglo XXI".* Disponible en web: http://pts.org.ar/spip.php?article8666 (28/3/2013)

Dussel, Enrique (1992); *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.

Fernández, Estela (1999); *Hegel y el apogeo de la razón moderna*, mimeo. *La constitución de la razón moderna en la historia. Caracterización y periodización de la modernidad. El debate modernidad-posmodernidad*, mimeo. *La crítica marxiana al capitalismo como fuente de alienación humana: desde los textos juveniles hasta la obra del pensador maduro*, mimeo. (2000) *Fredric Jameson: el posmodernismo como pauta cultural dominante del capitalismo tardío*. Textos de cátedra de la materia "Problemática Filosófica", carrera de Sociología, FCPyS, UNCuyo, Mendoza.

Fernandez Farias, Marcelo (2013); *Zapatismo o barbarie. Apuntes sobre el movimiento zapatista chiapaneco*. Fundíbulo Ediciones, Mendoza.

Follari, Roberto (2010); *La alternativa neopopulista*, Homo Sapiens, Santa Fe.

------------------ (1990); *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, IDEAS y Aique; Bs. As.

Harvey, David (2008); *La condición de la posmodernidad*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. (1977); *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Aguilar, Buenos Aires. (Págs. 43-45 y 70-82)

Jameson, Fredric (1991); *Ensayos sobre el posmodernismo*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires.

Marx, Karl y Engels, Fredrich (2009); *Sobre el arte*, Claridad, Buenos Aires.

La Araña Galponera (2008), *Librito de postales de La Araña Galponera*, Colectivo Ediciones, Buenos Aires.

Lenkersdorf, Carlos (1999); *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo veintiuno editores, México.

Lunn, Eugene (1986); *Marxismo y Modernismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lyotard, J. F. (1995); "Introducción" en *La condición posmoderna*. Informe sobre el saber, Red Editorial Iberoamericana, Buenos Aires.

Pigna, Felipe (2010); *1810. La otra historia de nuestra Revolución fundadora*, Planeta, Buenos Aires.

Seoane, José, Taddei, Emilio, Algranati, Clara (2010); "Recolonización, bienes comunes de la naturaleza y alternativas desde los pueblos" (Río de Janeiro: GEAL Diálogo de los Pueblos).

Yarza, Claudia (2000); *Perry Anderson y Fredric Jameson: los significados del posmodernismo*. Texto de cátedra de la materia "Problemática Filosófica", carrera de Sociología, FCPyS, UNCuyo, Mendoza.




fundíbulo
ediciones

Este trabajo formó parte del marco teórico de nuestra tesina de grado en Comunicación Social. Tenía como objetivo contextualizar la obra de un colectivo de artistas plásticos. Por eso mismo, a la discusión modernidad/posmodernidad se le sumaron algunas nociones sobre arte-político en especial cuando abordamos las características del modernismo y el posmodernismo.

Para algunos esta discusión está cerrada. Es cierto que fue en las décadas del '80 y el '90 donde se dieron la mayor cantidad de interpretaciones sobre qué época comenzaba, cuál terminaba, qué particularidades tenía cada cual, etc. Lo cierto es que se afirma que, en realidad, esta discusión se cerró "a favor" de la posmodernidad, a favor de sus postulados fundamentales y de un modo de vida distinto al moderno.

Nuestra acotada indagación busca reorganizar algunos de los caracteres de la época moderna y la posmoderna. Estamos convencidos de que, en esas conceptualizaciones, aún podemos encontrar herramientas que nos permitan analizar el siglo XXI.




más libros, más lejos

www.fundibulo.com.ar

ISBN 978-987-26423-3-4
